

فُصُوصُ الْحِكْمَةِ

لأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي

و
شرح

للسيد إسماعيل الحسيني الشنبل غازاني

مع حواشي المير محمد باقر الداماد

تحقيق

على أوجي

تهران ١٣٨١





انجمن آثار و مفاخر فرهنگی



مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها



دانشگاه تهران

سلسله انتشارات

همایش بین المللی قرطبه و اصفهان

دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب

اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱

(۷)

زیر نظر و اشراف

دکتر مهدی محقق

رئیس هیأت مدیره انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل

تهران ۱۳۸۱

فُصُوصُ الْحِكْمَةِ

لأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي

و
شرح

للسيد إسماعيل الحسيني الشنب غازاني

مع حواشي المبرمج محمد باقر الداماد ١٤١٠ هـ

تحقيق
على أوجي

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

شنب غازانی، اسماعیل، ۸۵۶ - ۹۱۹ شارح،
فصوص الحکمه / لایب نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابی. و
شرحه [شرح فصوص الحکمه]: لاسماعیل الحسینی الشنب غازانی.
مع حواشی المیر محمد باقر الداماد؛ تحقیق علی اوجیبی؛ [مقدمه]
مهدی محقق. - تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.
هشتاد و سه، ۳۱۳ ص: نمونه.
ISBN 964-7874-09-x ریال ۳۰۰۰۰
فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
عربی.
کتابنامه: ص [۳۱۰] - ۳۱۳.
نمایه.
مندرجات: ص ۱-۸۳ فصوص الحکمه. - ص ۱ - ۳۱۹ شرح فصوص الحکمه.
۱. فارابی، محمد بن محمد، ۲۶۰ - ۳۳۹ ق. فصوص الحکمه -
نقد و تفسیر. ۲. فلسفه اسلامی. ۳. هستی شناسی. الف. فارابی، محمد بن محمد
۲۶۰ - ۳۳۹ ق. فصوص الحکمه. شرح. ب. میرداماد، محمد باقر بن محمد،
۱۰۴۱ - ۱۱۰۴ ق. حاشیه نویسی. ج. اوجیبی، علی، ۱۳۴۳ - مصحح. د. محقق، مهدی،
۱۳۰۸ - مقدمه نویسی. ه. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. و. عنوان. ز. عنوان:
فصوص الحکمه. ح. عنوان: فصوص الحکمه. شرح.
۱۸۹/۱ BBR۲۹۱ / ۴۹ ش
م ۸۱-۲۸۵۸۴ کتابخانه ملی ایران

کتابخانه
تأليف: ...
تاريخ ثبت: ...
شماره ثبت: ...

فصوص الحکمه

لایب نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابی
شرحه: للشید اسماعیل الحسینی الشنب غازانی
مع حواشی المیر محمد باقر الداماد
تحقیق: علی اوجیبی

نمونه خوان و صفحه آرا: فاطمه بستان شیرین
چاپ اول، ۱۳۸۱ □ شمارگان ۳۰۰۰ نسخه
لیتوگرافی، چاپ، صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
حق چاپ برای انجمن آثار و مفاخر فرهنگی محفوظ است

دفتر مرکزی: تهران - خیابان ولی عصر - پل امیر بهادر - خیابان سرگرد بشیری (بوعلی) - شماره ۱۰۰
تلفن: ۳-۵۳۷۴۵۳۱، دورنویس: ۵۳۷۴۵۳۰
دفتر فروش: خیابان انقلاب بین خیابان ابوریحان و خیابان دانشگاه - ساختمان فروردین - شماره ۱۳۰۴
طبقه چهارم - شماره ۱۴، تلفن: ۶۴۰۹۱۰۱

شابک: ۹۶۴-۷۷۷۴-۰۹-x ISBN : 964-7874-09-x

قیمت: ۳۰۰۰ تومان

تقدیم به:

استاد فقید محمدتقی دانش‌پژوه
به پاس سالها تلاش در راه بازشناسی
واحیای آثار اندیشمندان ایران اسلامی



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

فهرست مطالب

مقدمه دکتر مهدی محقق.....	یازده
مقدمه مصحح.....	بیست و نه
الف) فصوص الحکمة نگاشته ابن سیناست.....	سی
ب) فصوص الحکمة نگاشته فارابی است.....	سی و چهار
وجه تسمیه.....	چهل و یک
شروح فصوص الحکمة.....	چهل و دو
شارح.....	چهل و سه
دستنوشتهها، نسخ خطی و شیوه تصحیح.....	چهل و پنج
متن فصوص الحکمة.....	چهل و نه
شرح فصوص الحکمة.....	۱
مقدمه الشارح.....	۳
مقدمه المؤلف.....	۱۳
۱. فصّ فی أنّ المهیّة المعلولة فی ذاتها ممکنة الوجود.....	۳۵
۲. فصّ فی أنّ عدم المهیّة المعلولة عن ذاتها و وجودها بسبب غیرها.....	۳۸
۳. فصّ فی أنّ وجود المهیّة لأفرادها معلولة لغيرها.....	۴۱
۴. فصّ فی أنّ حمل المهیّة علی الفرد لسبب خارج من ذاتها.....	۴۲
۵. فصّ فی أنّ الفصل لا یدخل فی مهیّة الجنس.....	۴۳
۶. فصّ فی أنّ وجوب الوجود لا ینقسم بالفصول.....	۴۶

٧. فصّ في أنّ وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين..... ٢٩
٨. فصّ في أنّ وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام..... ٥٢
٩. فصّ في أنّ واجب الوجود لا موضوع له ولا عوارض..... ٥٤
١٠. فصّ في علم الواجب أنّه كلّ الأشياء و مبدأ كلّ فيض..... ٥٦
١١. فصّ في أنّ الواجب هو الحقّ الباطن الظاهر..... ٦١
١٢. فصّ في علم الواجب والآراء التي فيه..... ٦٤
١٣. فصّ في انقسام علم الواجب و تكثره..... ٧٢
١٤. فصّ في الانقطاع عن غير الواجب و هو الفناء و الوصول إليه و هو البقاء..... ٧٥
١٥. فصّ في تناهي الموجودات في عالم الخلق و عدم تناهيها في عالم الأمر..... ٧٨
١٦. فصّ في تعلق علم الواجب بجميع الأشياء و كونه مبدأها و معادها..... ٨٠
١٧. فصّ في مراتب إثبات وجود الواجب..... ٨٩
١٨. فصّ في الطريقتين المشهورتين لإثبات الواجب الحقّ..... ٩٣
١٩. فصّ في امتناع إدراك ذات الواجب..... ٩٤
٢٠. فصّ في كمال القوى الحسية و القوة العاقلة..... ٩٦
٢١. فصّ في اللذة العقلية - و منها عرفان الحقّ - و أنّها هي اللذة القصوى و أشدّ و أقوى من اللذة الحسية..... ١٠٢
٢٢. فصّ في أنّ النفس المطمئنة ترى الحقّ في كلّ شيء..... ١٠٥
٢٣. فصّ في دفع ما أورد على تعريف اللذة..... ١٠٦
٢٤. فصّ في دفع شبهة أوردت على قولهم: «اللذة العقلية هي اللذة القصوى»..... ١٠٨
٢٥. فصّ في رفع الشكّ، و الاتصال بالمطلوب الحقيقي، و حالات النفس عند التجرد..... ١١٠
٢٦. فصّ في أنّ الواجب أعظم عاشق و معشوق، و وجوده تامّ فوق التمام..... ١١٥
٢٧. فصّ في الأحوال الثلاث لمن شاهد الحقّ و عرفه..... ١١٦
٢٨. فصّ في انقياد الموجودات و إطاعتها للواجب و ذكرها و صلاتها..... ١١٨
٢٩. فصّ في الروح و خواصّه..... ١١٩
٣٠. فصّ في أنّ الإنسان مركّب من جوهرين..... ١٢١
٣١. فصّ في النبوة و خواصّها عند الحكماء..... ١٢٢

٣٢. فصّ في مهية الملائكة و كيفية استفادة النبيّ منها..... ١٢٦
٣٣. فصّ في إنقسام البدن الإنساني إلى ظاهر و باطن..... ١٢٨
٣٤. فصّ في قوى روح الإنسان..... ١٢٩
٣٥. فصّ في تشارك الإنسان و غيره في القوى الخمس..... ١٣٠
٣٦. فصّ في القوّة النباتية و أفعالها..... ١٣٠
٣٧. فصّ في العمل الحيواني..... ١٣١
٣٨. فصّ في العمل الإنساني..... ١٣٢
٣٩. فصّ في الإدراك و مناسبه للانتقاش..... ١٣٥
٤٠. فصّ في الإدراك الظاهري و الباطني..... ١٣٧
٤١. فصّ في تأثّر الحواسّ الظاهرة عن المحسوس..... ١٤٠
٤٢. فصّ في القوى الخمس الظاهرة..... ١٤٢
٤٣. فصّ في القوى الخمس الباطنة..... ١٤٦
٤٤. فصّ في عدم إدراك الحسّ المعاني المجردة و عدم حفظه المعنى بعد زوال المحسوس..... ١٥٢
٤٥. فصّ في عدم إدراك الهمم و الحسّ الباطن الأمور المجردة عن اللواحق و حفظها..... ١٥٤
٤٦. فصّ في أنّ الروح الإنسانية هي التي تتمكّن من تصوّر المعنى مجرّداً عن اللواحق..... ١٥٨
٤٧. فصّ في أحوال النفوس القدسية..... ١٦٠
٤٨. فصّ في أحوال النفوس الضعيفة..... ١٦٢
٤٩. فصّ في الحدّ المشترك بين الباطن و الظاهر..... ١٦٣
٥٠. فصّ في امتناع تعقّل المحسوس و إحساس المعقول..... ١٧٨
٥١. فصّ في ما تصوّف فيه الحسّ و العقل..... ١٨٢
٥٢. فصّ في امتناع إدراك الذات الأحدية..... ١٨٦
٥٣. فصّ في كيفية تمثّل الملائكة، و مهية الرّوح و أنحائه الثلاثة..... ١٨٦
٥٤. فصّ في المعنى المراد من القلم و اللوح و الكتابة..... ١٩٥
٥٥. فصّ في ضرورة انتهاء سلسلة الأسباب إلى مسبّب الأسباب و استناد ترتبها إلى القضاء و القدر..... ١٩٩

٥٦. فصّ في دفع ما توهمته المعتزلة من عدم استناد الأفعال الاختيارية إلى القضاء و القدر ٢٠٢
٥٧. فصّ في إمكان رؤية الله منزهاً عن المقابلة و الجهة و المكان ٢٠٦
٥٨. فصّ في أنّ الملاصق و المبائن يخفيان الشيء ٢١٣
٥٩. فصّ في أنّ الموضوع يخفي الحقيقة ٢١٤
٦٠. فصّ في قُرب الواجب بالموجودات ٢١٥
٦١. فصّ في ظاهريته و وحدته و صدور الكثرة عنه ٢١٧
٦٢. فصّ في عدم جواز كون علمه تعالى بالأشياء مستفاداً من الأمور الصادرة عن قدرته .. ٢٢٠
٦٣. فصّ في أنّه تعالى كلّ الكلّ حقّ ظاهرٌ باطنٌ قادرٌ عالمٌ، و في ما يترتب على معرفته بالأسماء ٢٢٣
٦٤. فصّ في الحدّ ٢٣١
٦٥. فصّ في تعريف الموضوع ٢٣٢
٦٦. فصّ في أوّليته تعالى و آخريته، و جلبه الكلّ إلى النيل منه، و قدرته على إعدام العدم و سلب
أمره تستحقّ البطلان ٢٣٣
- الحواشي و التعليقات ٢٤١
- تصوير نسخ خطّي ٢٤١
- فهرستها ٢٧٣
١. آيات ٢٧٥
٢. روايات ٢٧٧
٣. كسان، گروهها، كتابها و جايا ٢٧٩
٤. اصطلاحات و موضوعات ٢٨٣
٥. منافع و مأخذ ٣١١

فلسفه در جهان اسلام

و

ضرورت برگزاری همایش قرطبه و اصفهان

۴. به نام خداوند جان و خرد گزین برتر اندیشه برنگذرد .

حجـ

مردم ایران زمین از دیر زمان به مباحث فلسفی و عقلی توجه داشته و به عقل و خرد ارج می‌نهاده‌اند. کتابهایی که به زبان فارسی میانه یعنی زبان پهلوی یا پهلوانی برای ما باقی مانده و در آنها مسائل و مباحث انسان‌شناسی، و خداشناسی و جهان‌شناسی مطرح گشته همچون دینکرت و بندهشن و شکند گمانیگ و یچار نمودار و نمونه‌ای از سنت بکار بردن عقل و سود جستن از خرد است. توجه به علم و دانش و عنایت به عقل و خرد که در نهاد نیاکان ما سرشته شده بود گاه‌گاه به وسیلهٔ مورخان و نویسندگان اسلامی مورد ستایش قرار گرفته به ویژه آنکه آنان می‌کوشیده‌اند که سرمایه‌های معنوی و دستاوردهای علمی خود را تا آنجا که توان دارند نگاه دارند و به آیندگان خود بپارند. مسعودی مؤرخ بزرگ اسلامی در کتاب *التنبيه والإشراف* خود می‌گوید من در شهر اصطخر از سرزمین فارس در سال ۳۰۳ نزد یکی از بیوتات کهن ایرانی کتابی بزرگ دیدم که در بردارندهٔ علوم فراوانی از سرمایه‌های علمی آنان بود. او در ادامهٔ سخن خود گوید: ایرانیان سزاوارترین قومی هستند که باید از آنان علم آموخت هر چند که با گذشت زمان و حوادث روزگار اخبار آنان کهنه گردیده و مناقشان به باد فراموشی سپرده شده و رسوم آنان بریده گشته است.

جغرافی‌دانان اسلامی نیز در آثار خود اشاره به این موضوع کرده‌اند:

ابن حوقل در کتاب *صورة الأرض* هنگام یاد کردن از اقلیم فارس از قلعة الجص (= دیرگچین) یاد می‌کند که زردشتیان یادگارهای علمی (= ایاذکارات) خود را در آنجا نگاه می‌داشته و علوم رفیع و منیع خود را هم در همانجا تدریس می‌کرده‌اند. و یاقوت حمیری در *معجم البلدان* نیز در ذیل «ریشهر» از نواحی ارجان فارس می‌گوید که دانشمندان آنجا کتابهای طب و نجوم و فلسفه را با خط جستی که به گشته دفتران (= گشته دیران) معروف است می‌نویسند.

چهار طبقه ممتاز مردم نزد ایرانیان باستان یعنی استاراشماران (= منجمان)، زمیک پتمانان (= زمین پیمایان، مهندسان)، پجشکان (= پزشکان) و داناگان (= دانایان) نشانه توجه آنان به علم و معرفت و طبقه اخیر یعنی دانایان همان اندیشمندان و حکیمانانند که در آثار اسلامی امثال و حکم و پندها و اندرزها به آنان منسوب است که فردوسی هم مکرر اندر مکرر می‌گوید: ز دانا شنیدم من این داستان.

وجود کلمات واصطلاحات علمی همچون توهم، تخم (= هیولی و ماده)، چهر (= چهر، صورت) و گوهر (= جوهر) و همچنین کتابهایی همچون *البزیدج فی الموالید* (بزیدج = در پهلوی وچیتک و در فارسی گزیده و در عربی المختارات)، و *الاندرزغر فی الموالید* (اندرزغر = اندرزگر) نشانه جریان علمی در آن روزگار بوده است. همین جریان بود که وقتی در زمان انوشیروان ژوستی نین امپراطور روم مدارس آتن را بست تئ چند از فیلسوفان یونانی به ایران پناهنده شدند و آنجا را مکان نیم و جای سلامت برای خود یافتند. اینکه پیامبر اکرم (ص) سلمان فارسی را از خاندان خود به شمار آورد که سلمان مثلاً اهل البیت. و وقتی ابتکار او را در حفر خندق (= کندک) مشاهده فرمود دست بر زانوی او زد و فرمود: لو کان العلم بالفریا لثأله رجالاً من فارس. اگر دانش در ستاره پرورین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی، گواهی صادق بر پیشینه علم و علم‌دوستی ایرانیان باستان است.

سرمایه‌های علمی ایرانیان تا زمانهای بعد در گنج‌خانه‌ها و کتابخانه‌ها نگهداری می‌شده و مورد نسخه‌برداری و استفاده قرار می‌گرفته است. ابن طیفور در کتاب بغداد خود از مردی به نام عتّابی نقل می‌کند که کتابهای فارسی کتابخانه‌های مرو و نیشابور را استنساخ می‌کرده و وقتی از او پرسیدند چرا این کتابها را بازنویسی می‌کنی او پاسخ داد: «معانی و بلاغت را فقط در فارسی می‌توان یافت زبان از ماست و معانی از آنان است.» و همین امر را از زبان ابن هانی اندلسی می‌شنویم که مردی را می‌ستاید که معانی و مفاهیم ایرانی را در جامه لفظ عربی حجازی عرضه می‌داشته است:

و كَأَنَّ غَيْرَ عَجِيبٍ أَنْ يَجِثْلُهُ الْمَعْنَى الْعِرَاقِيُّ فِي اللَّفْظِ الْحِجَازِيِّ .
این عنایت و توجه به مسائل عقلی و خردگرایی اختصاص به خواص نداشت بلکه برخی از عوام و اهل جزّف نیز خود را به بحث‌های فلسفی و کلامی مشغول می‌داشته‌اند چنانکه همین ابن حوقل می‌گوید که من در خوزستان دو حمّال را دیدم که بار سنگینی را بر پشت می‌کشیدند و در آن حالت دشوار مشغول بحث و جدل در مسائل تأویل قرآن و حقائق کلام بودند.

مسلمانان در قرون اولیه همه دروازه‌های علم و دانش را بر روی خود باز کردند و آثار ملل مختلف را از زبانهای یونانی و سریانی و پهلوی و هندی به زبان عربی ترجمه کردند کتابهای مهم ارسطو همچون الطّبیعه و الحیوان و اخلاق نیکو ماخس و همچنین کتابهای افلاطون همچون جمهوریت و طیمائوس و نوامیس و کتابهای دیگر به زبان عربی ترجمه شد و در دسترس دانشمندان اسلامی قرار گرفت. رازی ازری و بیرونی از خوارزم و فارابی از فاراب و ابن سینا از بخارا برخاستند و طرحی نو برای اندیشه و تفکر ریختند که آمیزه‌ای از اندیشه‌های گذشتگان بود. ابن سینا گذشته از استفاده از آنچه که مترجمان فراهم ساخته بودند میراث فکری بومی و سنتی خود را نیز مورد استفاده و بهره‌برداری قرار داد. او در مدخل کتاب شفا صریحاً می‌گوید که مرا کتابی است که در آن فلسفه را

بنابر آنچه که در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردم و در آن جانب شریکان این صناعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده آن گونه که در غیر آن کتاب پرهیز شده است، این کتاب همانست که من آن را فی الفلسفة المشرقیة موسوم ساخته‌ام. در مورد منطق هم می‌گوید که ما در زمان جوانی به روش اندیشه‌ای از غیر جهت یونانیان دست یافتیم که یونانیان آن را منطق می‌گویند و شاید نزد اهل مشرق نام دیگری داشته است.

ابونصر فارابی و ابوعلی ابن سینا که در فلسفه از آن دو تعبیر به «شیخین» می‌شود با آثار خود فضای علمی حوزه‌های اندیشه را دیگرگون ساختند بهمینار بن مرزبان تلمیذ ابن سینا در کتاب تحصیل راه استاد خود را ادامه داد و ابوالعباس لوکری شاگرد بهمینار چون تعلیمات شیخین را برای تدریس به طلباب جوان دشوار و منقلب یافت دست به تألیف کتاب بیان الحق بضممان الصدق یازید و بدان وسیله موجب نشر فلسفه شیخین در بلاد خراسان گردید. این جریان راست و درست فلسفه در بلاد اسلامی سهم بیشتر آن نصیب ایرانیان بود. اگر بیرونی خالد بن یزید بن معاویه را نخستین فیلسوف اسلامی دانسته و یا یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب از پیشگامان فلسفه بشمار آمده در برابر متفکران ایرانی که به صورت فیلسوف و متکلم اندیشه‌های خود را ابراز داشتند چیزی بشمار نمی‌آید که ابن خلدون در مقدمه خود از آن تعبیر به «ألا فی القلیل التأثر» می‌کند و صراحة می‌گوید: و «أما الفرس (= ایرانیان) فكان شأن هذه العلوم العقلیة عندهم عظیماً و نظافتها متّسعا». و این تازه غیر از جریانهای فلسفی است که مورد پذیرش قرار نگرفت و ادامه نیافت همچون جریان فکر اتمیسم فلسفی که به وسیله ابوالعباس ایرانشهری نیشابوری پایه‌گذاری شد و محمد بن زکریای رازی دنباله آن را گرفت و این همان است که ناصر خسرو از پیروان مکتب آن تعبیر به طباعیان و دهریان و اصحاب هیولی کرده است.

فلسفه در قرون نخستین از قداست و شرافت خاصی برخوردار بود و با طبّ عدیل و همگام پیش می‌رفت، فلاسفه خود اطبا بودند و طبیبان هم فیلسوف تا بدانجا که فلسفه را طبّ روح و طبّ را فلسفه بدن به شمار آوردند. ابن سینا کتاب پزشکی خود را با نام متناسب با فلسفه یعنی قانون و کتاب فلسفی خود را با نام متناسب با طبّ شفا نامید. شب‌ها که به درس می‌نشست به ابو عبید جوزجانی کتاب شفا در فلسفه و به ابو عبدالله معصومی کتاب قانون در طبّ را درس می‌داد و این روش آمیختگی طبّ و فلسفه تا دوره‌های بعد ادامه داشت چنانکه ابوالفرج علی بن الحسین بن هندو به نقل از صاحب تاریخ طبرستان در مجلس درس خود در طبرستان از سونی فلسفه سقراط و ارسطو و از سونی دیگر پزشکی بقراط و جالینوس را درس می‌داد از این روی او در قصیده‌ای که مجلس درس خود را صیقل‌الالباب می‌خواند که در آن عروس‌های ادب به جلوه‌گری می‌پردازند گوید:

ودارس فلسفه دقّیقه ودارس طبّا نحا تحقیقه
من علم سقراط و رسطاليس و علم بقراط و جالینوس

و دو پزشک بزرگ طبرستانی یعنی علی بن ربّن طبری و ابوالحسن طبری کتابهای خود فردوس الحکمة و المعالجات البقراطية را که هر دو در علم پزشکی است با فصلی در فلسفه آغاز می‌کنند. و این سنت علمی که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد تا بتواند به اصلاح نفس و بدن هر دو پردازد کاملاً شایع و رایج بود و کتابهای فراوانی تألیف شد که معنوی با عنوان مصالح النفس و الأجساد بود و رازی هم که کتاب الطبّ الروحانی خود را نوشت در آغاز یادآور شد که این کتاب را عدیل الطبّ المنصوری قرار داده است تا جانب جان و تن هر دو رعایت شده باشد. در غرب عالم اسلام یعنی اندلس نیز امر به همین منوال بود چنانکه شاعری در مدح ابن میمون چنین گفته است:

ارئى طبّ جالینوس للجسم وحده و طبّ أبی عمران للعقل والجسم

از ممیزات این دوره تساهل و تسامح در اظهار نظر علمی بود دانشمندان اندیشه‌های مخالف را تحمل می‌کردند و مجال ردّ و نقض و شکوک و ایراد را باز می‌گذاشتند. برای مثال می‌توان داستان ابوالحسین سوسنگردی را یاد کرد که می‌گوید: من پس از زیارت حضرت رضا (ع) به طوس، نزد ابوالقاسم کعبی به بلخ رفتم و کتاب *الانصاف فی الامامة* این قبه را زی را به او نشان دادم. او کتابی به نام *المسترشد فی الامامة* در ردّ آن نوشت سپس من آن را به ری نزد این قبه آوردم او کتابی به نام *المستثبت فی الامامة* را نوشت و *المسترشد* را نقض کرد و من آن را نزد ابوالقاسم آوردم او ردّی بر آن بنام *نقض المستثبت* نوشت و چون به ری برگشتم این قبه از دنیا رفته بود. و بر همین پایه دانشمندان معتقد بودند که مطالب علمی در پهنه عرضۀ بر مخالفان و میدان ردّ و ایراد صفا و جلوه خود را پیدا می‌کنند چنانکه ناصر خسرو گفته است:

با خصم گوی علم که بی خصمی علمی نه پاک شد نه مصفا شد
زیرا که سرخ روی برون آمد هر کو به سوی قاضی تنها شد

این دوران شکوفائی علم و فلسفه در جهان اسلام دیر نپایید چه آنکه امام محمد غزالی با تألیف کتاب *تهافت الفلاسفة* به تکفیر فیلسوفان پرداخت و در عقیده به قدم عالم آنان را کافر خواند و از جهتی دیگر گروهی ظهور کردند که پرداختن به علم طب را تحریم کردند و آن را دخالت در کار الهی دانستند و کار بدانجا کشید که علم حساب و هندسه هم که هیچ ارتباطی نداشت و اثباتاً با دین نداشت مورد نفرت قرار گرفت و داندگان آن منزوی گردیدند. جدال میان اهل دین و اهل فلسفه بالا گرفت و شکاف میان این دو روز بروز بیشتر شد به ویژه آنکه برخی از دانشمندان راه غزالی را در ضدیت با فلسفه دنبال کردند چنانکه ابن خیالان معروف به فرید خیالانی یا افضل الدین خیالانی کتاب *حدوث العالم* خود را تألیف کرد و در آن ابن سینا را در اینکه دلایل کسانی را که برای گذشته آغاز زمانی قائل بودند ابطال کرده بود ردّ کرد و در آن از هیچ اهاتی به

شیخ الرئیس از جمله: «عمی أوقامی»، «یَرْوُغُ كَرْوَعَانَ الثَّلَبِ» فروگزاری نکرد. مخالفان فلسفه برای محکوم کردن اندیشه‌های فلسفی به هر وسیله‌ای متوسل می‌شدند گاه بر تعبیرات و تفسیرات فلاسفه خرده می‌گرفتند و می‌گفتند مثلاً فلاسفه از تعبیرات قرآنی معانی را اراده می‌کنند که مقصود و مراد صاحب وحی نبوده است مثلاً «توحید» و «واحد» را تفسیر می‌کنند به «آنچه که صفتی برای آن نیست و چیزی از آن دانسته نمی‌شود» در حالی که توحیدی را که رسول (ص) آورده در بردارنده این نفی نیست بلکه الهیت را فقط برای خدای یگانه اثبات می‌کند. و گاه الفاظ نامأنوس علوم اوائل را که وارد زبان عربی شده بود بهانه می‌کردند همچون سولوجوسموس (= قیاس منطقی) و انالوجوسموس (= قیاس فقهی) تا بدانجا که از هر کلمه‌ای که با سین ختم می‌شد اظهار نفرت می‌کردند و به قول ابوریحان بیرونی آنان حتی نمی‌دانستند که سین نشانهٔ فاعلی است و جزو نام به شمار نمی‌آید و در این مقوله کار بدانجا کشیده شد که برای کلمهٔ «فلسفه» که مشتق از کلمهٔ یونانی «فیلاسوفیا» بود یعنی دوستدار حکمت و وجه اشتقاق توهین آمیزی را که ترکیبی از فَلَ (= کُندی) و سَفَه (= نادانی) است وضع کردند چنانکه لامعی گرگانی صریحاً می‌گوید:

دستت همه با مرهفه پایت همه باموقفه

وهمت همه با فلسفه آن کو «سَفَه» را هست «فَلَ»

و یا شاعری دیگر به نقل از ثعالبی می‌گوید:

و دَخَ عَنكَ قَوْماً يُعِيدُونَهَا ففلسفة المرء «فَلَ السَّفَه»

نکوهش و مذمت فلسفه و فلسفیان به ادبیات و شعر فارسی هم سرایت کرد که دو

بیت زیر از خاقانی و شبستری شاهی برای این امر است:

فلسفی مرد دین سپندارید	حیز را جفتِ سام یل متید
دو چشم فلسفی چون بود احول	ز واحد دیدن حق شد معطل

ابونصر فارابی و ابن سینا دو چهره ممتاز در اندیشه‌های فلسفی چنان چهره‌ای زشت یافتند که تنگ زمان و نحسی دوران به شمار آمدند:

قد ظهرت في عصرنا فرقة ظهورها شؤم على العصر
لا تقتدى في الدين ألبما سن ابن سینا و ابونصر

دانشمندان اهل سنت و جماعت فلسفه یونان را مقابل با قرآن قرار دادند و کتابهایی همچون ترجیح اسالیب القرآن على اسالیب اليونان و رشف التصانح الایماتیه فی کشف الفضايح اليوناتیه نگاشته گردید. ابن سینا «مختّ دهری» و کتاب شفای او «شفا» خوانده شد و از آن به سرمایه «مرض» و بیماری تعبیر گردید:

قطعنا الاخوة عن معشر بهم مرض من کتاب الشفا
فماتوا على دين رسطالس و متنا على مذهب المصطفى

شناخت فلسفه و نفرت از فلاسفه به حدی رسید که دانشمندی همچون ابن نجا اربلی در حال احتضار آخرین گفته‌اش: صدق الله العلی العظيم و کذب ابن سینا بود. عرصه بر فلسفه و فیلسوفان و آثار فلسفی چنان تنگ گردید که در مدینه السلام یعنی بغداد وراقان و کتابفروشان را به سوگند وا داشتند که کتابهای فلسفه و کلام و جدل را در معرض فروش نگذارند و کتابهایی نظیر کتاب صون المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام و القول المشرق فی تحریم المنطق جلال الدین سیوطی مورد پسند اهل دین و حافظان شریعت گردید و ارباب تراجم درباره کسانی که به فلسفه و علوم عقلی می پرداختند، می گفتند: «دّنس نفسه بشئ من العلوم الاوائل».

در این میان بسیاری از دانشمندان کوشیدند تا این شکاف میان دین و فلسفه را از بین ببرند ولی موفق نشدند از جمله آنان ناصر خسرو قبادیانی بود که کتاب جامع الحکمتین خود را نگاشت تا میان دو حکمت یعنی حکمت شرعیّه و حکمت عقلیه آشتی دهد و جدال و نزاع میان فیلسوف و اهل دین را بر طرف سازد ولی در این راه توفیقی به دست

نیاورد و عبارت زیرا از او نشان دهنده یأس و ناامیدی او در این کوشش است:

«فیلسوف مرین علما لقبان را به منزلت ستوران انگاشت و دین اسلام را از جهل ایشان خوار گرفت و این علما لقبان مر فیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین زمین و نه فلسفه».

در غرب جهان اسلام نیز این رشد اندلسی کوشید تا میان حکمت و شریعت را در کتاب معروف خرد فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال آشتی دهد ولی او هم در این راه توفیقی به دست نیاورد و اندیشه ابتکاری او مبنی بر اینکه در مسائل خداشناسی و جهان‌شناسی هر متکلم و فیلسوفی یا مُصیب است و یا مُخطی و هر کدام پس از جدّ و جهد و اجتهاد نسبت به عقیده خود مضطر و مجبور است نه مختار و آزاد، به هیچ وجه نزد اهل دین مقبول نیفتاد و بازار تکفیر و تفسیق فیلسوفان همچنان روتق خود را همراه داشت. حتّی شیخ شهید مقتول شهاب‌الدّین سهروردی که معتقد بود که همه حکما قائل به توحید بوده‌اند و اختلاف آنان فقط در الفاظ است و سخنان آنان بر طریق رمز بوده است و «لا ردّ علی الزّمر» جان خود را بر سر همین سخن از دست داد به ویژه آنکه او حکمت ذوقی را بر حکمت بحثی ترجیح داد و مبانی حکمت اشراق را تدرین کرد و آن را بر کشف و ذوق بنیان نهاد و آن حکمت را به مشرقیان که اهل فارس هستند منتسب ساخت.

این دوره تاریک و ظلمانی فلسفه با ظهور فیلسوفان ایرانی شیعی که معمولاً آنان را اهل حکمت متعالیه خوانند رو به زوال نهاد و دوره درخشان و شکوفائی پدید آمد. که نظیر آن در هیچ یک از کشورهای اسلامی دیگر سابقه نداشت. اینان با استظهار به قرآن و حدیث و توسّل به تجوّز و توسّع و تأویل موفّق شدند که فلسفه را از آن تنگنایی که مورد طمن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلاسفه را جانشین آن سازند.

حال باید دید دانشمندان شیعه ایرانی برای رفع این نفرت و زدودن این زنگ از چهره

فلسفه یونان چه اندیشیدند که فلسفه چنان مورد پذیرش قرار گرفت که حتی تا این زمان فقیهان و مفسران قرآن به فلسفه می‌پردازند و شفا و اشارات ابن سینا را تدریس می‌کنند و به مطالب آن استشهاد می‌جویند که از نمونه آن می‌توان از علامه طباطبایی و سید ابوالحسن رفیعی قزوینی و شیخ محمدتقی آملی و امام خمینی -رحمة الله علیهم اجمعین- نام برد. اینان وارث علم گذشتگان خود بودند همان گذشتگانی که ابتکار تطهیر فلسفه و تحبیب فلاسفه را عهده‌دار گردیدند که از میان آنان می‌توان از میرداماد و ملاصدرا و فیض کاشانی و عبدالرزاق لاهیجی و حاج ملاهادی سبزواری نام برد؛ یعنی متفکران ایرانی که با مکتب تشیع و سنت ائمه اطهار (ع) سروکار داشتند. این فیلسوفان کلمه «فلسفه» را به کلمه «حکمت» تبدیل کردند که هم نفرت یونانی بودن آن کنار زده گردد و هم تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است برای آن علم بکار برده شود؛ زیرا هر مسلمانی با آیه شریفه قرآن: وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا آشنایی دارد و به آن ارج و احترام می‌گذارد و کلمه حکمت را مبارک و فرخنده می‌داند و با آن «خیر کثیر» را از خداوند می‌خواهد، چنانکه حاج ملاهادی منظومه حکمت خود را با همین آیه شریفه پیوند می‌دهد و فلسفه خود را «حکمت سامیه» می‌خواند و می‌گوید:

نَظَّمْتُهَا فِي الْحِكْمَةِ الَّتِي سَمَّيْتُ فِي الذِّكْرِ بِالْخَيْرِ الْكَثِيرِ سَعِيَّتْ

حال که از اندیشه و تفکر و بکار بردن خرد و عقل تعبیر به «حکمت» شده دیگر «فلسفه» با تجلی در کلمه حکمت در برابر «دین» قرار نمی‌گیرد؛ زیرا این همان حکمتی است که خداوند به لقمان عطا فرموده که وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ دِيكَرُ كَسِي هَمْجُون ناصر خسرو نمی‌تواند آن را در برابر دین قرار دهد و دین را «شکر» و فلسفه را «افیون» بخواند و بگوید:

آن «فلسفه» ست و این «سخن دینی» دین شکرست و فلسفه هپیونست
اینان برای حفظ اندیشه و تفکر و بکار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر

و تفسیق یا به قول ساده‌تر تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متصل سازند؛ از این جهت متوسل به برخی از «تبارنامه»های علمی شدند از جمله آن «شجره نامه» که عامری نیشابوری در الأمد علی الأبد می‌گیرد که انبازقلس (= Empedocles) فیلسوف یونانی با لقمان حکیم که در زمان داور پیغمبر (ع) بود رنت و آمد داشته و علم او به منبع و نقد آتینا لقمان الحکمة مرتبط می‌شود، و فیثاغورس علوم الهیه را از اصحاب سلیمان پیغمبر آموخته و سپس علوم سه گانه یعنی علم هندسه و علم طبایع (= فیزیک) و علم دین را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سقراط حکمت را از فیثاغورس اقتباس کرده و افلاطون نیز در این اقتباس با او شریک بوده است، و ارسطو که حدود بیست سال ملازم افلاطون بوده و افلاطون او را «عقل» خطاب می‌کرده با همین سرچشمه الهی متصل و مرتبط بوده است؛ و از این روی است که این پنج فیلسوف، «حکیم» خوانده می‌شوند تا آیه شریفه یُوْثَى الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا شامل حال آنان گردد.

این حکیمان مثاله با این تغییر نام از فلسفه به حکمت و نقل نسب‌نامه‌های علمی اکتفا نکردند بلکه کوشیدند تا که برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنت نبوی و نهج‌البلاغه و صحیفه سجادیه و سخنان ائمه اطهار -علیهم‌السلام- استشهاد جسته شود. میرداماد دانشمند استرآبادی که در کتاب قیسات خود می‌کوشد که مسأله‌ای را که از قدیم مابه‌الاختلاف اهل دین و فلسفه بوده یعنی آفرینش جهان و ارتباط حادث یعنی جهان با قدیم یعنی خداوند را از طریق «حدوث دهری» حل کند. قیس چهارم از کتاب خود را اختصاص به همین استشادهای قرآنی و احادیث داده است و در پایان نقل احادیث با غرور تمام می‌گوید:

این مجملی از احادیث آنان است که جامع مکنونات علم و غامضات حکمت است؛ و سوگند به خدا که پس از کتاب کریم و ذکر حکیم، فقط همین سخنان است که، شایسته

است که کلمه علّیا و حکمت کُبری و حرّوهُ وَثقی و صِبْغَةُ حُسنی خوانده شود؛ زیرا آنان حُجّت‌های خدایند در دنیا و آخرت به علم کتاب و فصل خطاب:

اولَیْکَ اَپَائِی قَسِجْنِی بِوِثْلِهِمْ إِذَا جَمَعْتُنَا - یا جریرُ - المجامیع
با این کیفیت برای میرداماد بسیار آسان است که ارسطو و افلاطونی را که «اسطوره» و «نقش فرسوده» معرفی گردیده و مردم از نزدیک شدن به آثار آنان منع شده بودند که:

قفل اسطوره ارسطو را	بر در احسن الجَلَل منهد
نقش فرسوده فلاطون را	بر طراز بهین کُلل منهد

اولی را «مفید الصّناعة» و «معلم المسائین» و دومی را «افلاطون الشّریف» و «افلاطون الالهی المتألّه» بخواند و آسانتر آنکه ابونصر فارابی و ابن سینا را که پیش از این نحسی روزگار و آثارشان دردزا و بیماری آور به شمار می آمد اولی را «الشّریک المعلم» و دومی را «الشّریک الرّیاسی» بنامد و با این گونه مقدمات تعبیر «شیخین» (= ابن سینا و فارابی) را برای آن دو فیلسوف فراهم سازد چنانکه فقها آن تعبیر را برای شیخ کلینی و شیخ طوسی بکار می بردند.

با این تمهیدات همان کتاب شفا که شفا خوانده می شد مورد تکریم و تجلیل علما و دانشمندان قرار گرفت و دانشمندانی همچون سیداحمد علوی شاگرد و داماد میرداماد، مفتاح الشّفاء و غیاث الدّین منصور دشتکی، مغلفات الشّفاء و علامه جلی فقیه و محدث کشف الخفا فی شرح الشّفاء را به رشته تحریر درآوردند و از همه مهم تر آنکه صدر المتألّهین یعنی ملاصدرای شیرازی تعلیقه بر الهیات شفا نوشت، تا راه فهم و درک اندیشه های ابن سینا را هموار سازد. با این عوامل سنّت سینوی یا فلسفه ابن سینا که در جهان تسنّن متروک و منسوخ گردیده بود در جهان تشیع و ایران، راه تحوّل و تکامل خود را پیمود و جانی دوباره یافت و از این جهت است که ملامهدی نراقی که در فقه

معمد النبیة را می نویسد؛ و در اخلاق جامع السعادات را به رشته تحریر درمی آورد؛ در فلسفه جامع الافکار را تألیف می کند؛ و به شرح و گزارش شفای ابن سینا می پردازد. در اینجا باید یادآور شد که توجه حکمای متأخر مانند نراقی به متقدمان به معنی آن نیست که اینان خود را دست بسته تسلیم آنان می کردند و یا فقط گفتار آنان را تکرار می نمودند بلکه برعکس چنانکه شیوه اهل علم است گفتار گذشتگان را منبع و اصل اندیشه خود قرار می دادند و جای جای، بر افکار آنان خرده می گرفتند تا علم و دانش هر چه بیشتر پاک تر و مصفا تر گردد. مثلاً ملّامهدی نراقی در جایی بطور صریح می گوید:

«گمان مبر که من جمودی بر پذیرفتن فرقه ای خاص از صوفیان و اشراقیان و مشائیان دارم، بلکه در یک دست من برهانهای قاطع و در دستی دیگر، قطعیات صاحب وحی و حامل قرآن است؛ و پیشوای من این حقیقت است که، واجب الوجود دارای شریف ترین نحوه صفات و افعال است و من خود را ملزم به این ادله قاطعه می دانم هر چند که با قواعد یکی از این گروه های یاد شده مطابقت نداشته باشد».

او در جای دیگر می گوید:

«این بود آنچه که در توجیه کلام پرهان ابن سینا یاد کردم اگر مراد او همین است فیها المطلوب و گرنه آن را رد می کنیم و گوش به آن سخن فرا نمی دهیم؛ زیرا بر ما واجب نیست که آنچه در بین الدفّین شفا و پرهان آمده قبول و تصدیق نمائیم».

این دوره که امتداد زمانی آن به چهار صد سال بالغ می گردد و به دوره حکمت اشتهار دارد و بزرگان آن را اصحاب حکمت متعالیه می خوانند از ادوار بسیار درخشان فلسفه اسلامی است زیرا در این دوره حکیمان کوشیده اند از جهتی از میراث اساطین حکمت باستان همچون سقراط و افلاطون و ارسطو و شارحان ارسطو همچون ثامسطیوس و اسکندر افروسی حداکثر بهره برداری را به کنند و با کمک از منقولات شیخ یونانی یعنی پلوتاینوس (۳ پلوتن) که نزد آنان به عنوان اتولوجیای ارسطو شناخته شده بود،

خشکی فلسفه را با عرفان ذوقی چاشنی بزنند و از جهتی دیگر آراه و اندیشه‌های مشائیان اسلامی همچون فارابی و ابن‌سینا را به محک بررسی درآورند و آن را با نوآوریهای شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی تلطیف سازند. اینان اندیشه‌های کلامی اشعری و غزالی و فخر رازی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و بیشتر بر آراه و اندیشه‌های خواجه نصیرالدین طوسی که از او به عنوان خاتم برعه‌المحققین یاد می‌شد تکیه کردند. خواجه اندیشه‌های فلسفی - کلامی را از حشو و زوائد پرداخته و مجرد ساخته و کتاب تجریدالمقائد را به عنوان دستور نامه‌ای برای اندیشه درست خداشناسی و جهان‌شناسی مدوّن کرده بود که دانشمندان پس از او متجاوز از صد شرح و تعلیقه بر آن نگاشتند.

این مکتب فلسفه که معمولاً از آن تعبیر به «مکتب الهی اصفهان» می‌شود برای آن‌که کرسی حکمت در شهر معنوی و روحانی اصفهان قرار داشته و از اقطار عالم اسلامی طالبان علم و معرفت بدان شهر دانش و مدینه حکمت روی می‌آورده‌اند، مورد غفلت جهان علم قرار گرفته است و فقط در این اواخر خاورشناس معروف پروفیسور هانری کرین با همکاری بازمانده گذشتگان استاد سید جلال‌الدین آشتیانی موفق شد که برگزیده‌ای از آثار معروف‌ترین چهره‌های این دوره را در مجموعه‌ای چهار جلدی تحت عنوان: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر به اهل علم معرفی کنند. در این مجموعه است که اندیشه‌های حکیمانی همچون میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و ملا رجبعلی تبریزی و ملا عبدالرزاق لاهیجی و حسین خوانساری و ملا شمسای گیلانی و سیداحمد علوی عاملی و فیض کاشانی و قوام‌الدین رازی و قاضی سعید قمی و ملا نعمای طالقانی و ملا صادق اردستانی و ملامهدی نراقی و مانند آنان معرفی گردیده است. بخش الهیات و جوهر و عرض از شرح فردالفرائد یعنی شرح منظومه حکمت سبزواری که به وسیله این کمترین

(= مهدی محقق) و پروفیسور ایزوتسو به زبان انگلیسی ترجمه و در نیویورک چاپ شد نشان دهنده این حقیقت بود که حکیمان سابق بر او چه کوششهایی را در هموار ساختن اندیشه متحمل شده‌اند تا حکیم سبزواری ترانسته است با نظم و نثر اندیشه‌های خود را که نتیجه و نقاوة اندیشه‌های سلف صالح او بوده در دسترس جویندگان حکمت قرار دهد. کوشش‌هایی که در سه دهه اخیر در مراکز هم چون مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیگیل و انجمن حکمت و فلسفه به عمل آمد کمکی شایان توجه به شناخت این دوره کرد و برخی از مجامع علمی هم مانند کنگره حاج ملاهادی سبزواری و کنگره ملاصدرا و آثاری که به وسیله برخی از استادان دانشگاه و علمای حوزه تألیف گردید در این امر کمک کرد.

هدف کنگره‌ای که در سال جاری با همکاری برخی از مراکز علمی تحت عنوان قرطبه و اصفهان تشکیل می‌گردد آن است که اولاً اندیشه نادرستی را که غریبان و به تبع آنان دانشمندان کشورهای عربی اظهار داشته‌اند مبنی بر اینکه پس از ابن رشد دانشمند اندلسی ستاره اندیشه‌های فلسفی و تفکر عقلی در جهان اسلام رو به افول نهاد، از چهره تاریخ فلسفه اسلامی زدوده گردد و یا معرفی برخی از چهره‌های درخشان این دوره که تاکنون در گوشه‌های فراموشی مانده، میراث حکمت متعالیه به دستداران علوم معقول و اهل فلسفه و عرفان نمایانده شود.

در خرداد سال ۱۳۷۸ که همایشی تحت عنوان: اهمیت و ارزش میراث علمی اسلامی - ایرانی به مناسبت سی‌امین سال تأسیس مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیگیل برگزار گردید شرکت‌کنندگان داخلی و خارجی متفقاً اظهار داشتند که لازم است کوششی جدی درباره معرفی آن بخش از تاریخ اندیشه و تفکر علمی و فلسفی در ایران که جهان علم از آن ناآگاه است به عمل آید و این در ارتباط با این حقیقت است که غریبان می‌گویند: «چراغ اندیشه و تفکر فلسفی پس از ابن رشد متوقف

۵۹۵ هجری (در لاتین AVERROES) در جهان اسلام خاموش گردیده است» و در نتیجه پرده روی چندین قرن تلاش و کوشش دانشمندان ایرانی بویژه در دوران تشیع این کشور که مرکز آن اصفهان بوده کشیده شده است و این مطلب به صورتهای مختلف در آثار دانشمندان اروپایی و مسلمان بچشم می‌خورد که چند نمونه از آن یاد می‌گردد:

دکتر اکرم زحیر در مقدمه ترجمه کتاب ابن رشد و الرشیدیة ارنست رنان فرانسوی می‌گوید: «انّ الدّراسات الفلسفیة عند العرب ختمت باین رشد».

پروفسور هانری کرین در کتاب فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی خود می‌گوید: «تاریخ نریسان غربی فلسفه مذتهای مدیدی گمان کرده‌اند که با تشیع جنازه ابن رشد در سال ۱۱۹۸ میلادی در قرطبه، فلسفه اسلامی نیز روی در نقاب خاک کشیده».

پروفسور ژوزف فان اس در مقدمه بیست‌گفتار از مهدی محقق می‌گوید: «فلسفه ایرانی دوره صفویه که توسط متفکران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است عملاً ناشناخته مانده است».

برپایه آنچه که یاد شد پایه‌ریزی فکری برگزاری همایشی در سطح بین‌المللی تحت عنوان قرطبه و اصفهان به تدریج نهاده شد که اکنون به تحقق نزدیک گردیده است. هر چند که بانی اصلی این همایش انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکنیل بود ولی پس از ارائه این اندیشه مراکز دیگری همچون مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها و مرکز فرانسوی تحقیقات ایرانی و چند نهاد دیگر به یاری ما برخاستند و به موازات تهیه مقدمات همایش توفیق یافتیم برخی از آثار علمی را نیز به مناسبت و به نام همین همایش آماده چاپ سازیم که به جهت برخی از مشکلات و مضایق توانستیم آن را در همایش عرضه داریم و امیدواریم تا پایان نیمسال اول سال جاری این آثار به اهل علم تقدیم گردد. آثار اشاره شده عبارتند از:

۱- علاقة التجرید، (شرح تجرید العقائد نصیرالدین طوسی) میرمحمد اشرف علوی

عاملی از نواده‌های میرسید احمد علوی ۲- شرح کتاب نجات ابن سینا، از فخرالدین اسفرائینی ۳- مصارع المصارع، خواجه نصیرالدین طوسی، با مقدمه انگلیسی از پروفیسور ویلفرد مادلونگ ۴- معتقدالاسامیه، ترجمه غنیه‌النزوع ابن زهره حلبی (بخش علم کلام)، با ترجمه کامل به زبان انگلیسی از دکتر لیندا کلارک ۵- بخش مباحث الفاظ و اوامر و نواهی از کتاب معالم الاصول، با ترجمه کامل به زبان انگلیسی ۶- طبیعیات و اخلاق شرح منظومه حاج ملأهادی سبزواری، با مقدمه و فرهنگ اصطلاحات به زبان عربی و انگلیسی ۷- دیوان اشعار میرداماد، (اشراق) ۸- مصنفات ملأدهم عزلتی خلخالی، مشتمل بر پانزده کتاب و رساله ۹- الشجرة الالهیه، شمس‌الدین شهرزوری ۱۰- مرات الازمان، ملأمحمد زمان از شاگردان مکتب میرداماد ۱۱- مصنفات میرداماد، مشتمل بر بیست کتاب و رساله ۱۲- مصنفات غیاث‌الدین منصور دشتکی مشتمل بر ده کتاب و رساله ۱۳- الزاج القراح، حاج ملأهادی سبزواری ۱۴- شرح فصوص الحکمة سید اسماعیل حسینی شنب غازی ترجمه السعدیه سلطان حسین واعظ استرآبادی ۱۵- در ثمین سید محمدبن باقرین ابوالفتح موسوی شهرستانی ۱۶- ترجمه رساله السعدیه سلطان حسین واعظ استرآبادی.

ما امیدواریم که با مباحثی که در این همایش مطرح می‌گردد و مطالبی که از این کتابها بدست می‌آید زمینه‌ای تازه برای بازنگری فلسفه اسلامی به وجود آید که با آن فصلی جدید برای تاریخ فلسفه در جهان اسلام گشوده گردد، و همچنین طلاب و دانشجویانی که طالب مواد تازه‌ای برای پژوهش‌ها و تحقیقات خود هستند از نتایج این همایش بهره‌برداری کنند و این همایش انگیزه و مقدمه‌ای باشد تا در همه شهرها و روستاهای کشور ما که در طی تاریخ متفکران و اندیشمندانی را در خود پرورانده، مجامع و محافلی بر این نسق برقرار و یاد آن بزرگان گرامی داشته شود و آثار آنان مورد بررسی و نشر قرار گیرد و امتیازات آن آثار به جامعه علمی داخلی و خارجی معرفی گردد. تحقق این هدف

عالی و مقدّس زمینه‌ای تازه را برای اندیشه و تفکر نسل جوان آماده خواهد ساخت تا توجّه خود را به فرهنگی معطوف دارند که شرقی صرف و غربی محض نباشد بلکه آمیخته‌ای باشد از اندیشه‌های نو و کهن و گزینه‌ای از آنچه که نیازهای جان و تن را برآورده کند و سعادت دنیا و آخرت را تأمین نماید. *همون‌الله تعالی و توفیقه*

مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیره انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
رئیس همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان
اوّل اردیبهشت ماه جلالی (۱۳۸۱)

مقدمه مصحح

به نام خداوند جان و خرد

گذر زمان، شرایط و عوامل سیاسی، اجتماعی و حتی جغرافیایی در برخی از موارد باعث از میان رفتن و نابودی اسناد و شواهد تاریخی شده است. هنوز نیز مؤلف بسیاری از آثاری که در اختیار ما قرار دارند، ناشناخته‌اند و انتساب آنها به برخی جای تأمل و تردید. آثار گراسنگی چون اثولوجیا و نیز فصوص الحکمة از آن جمله‌اند. با اینکه بیش از یک قرن از چاپ نخست این اثر می‌گذرد و تاکنون بارها در داخل و خارج منتشر شده و به زبانهای گوناگون چون فارسی، ترکی و آلمانی ترجمه شده و شماری از شروح آن به زیور طبع آراسته گردیده، هنوز اندیشمندان و فیلسوفان بر این اتفاق نظر ندارند که مؤلف فصوص الحکمة کیست؟

براستی فصوص الحکمة از آن کیست؟ در این باره سه رهیافت عمده وجود دارد که ذیل به ذکر دلایل آنها می‌پردازم و داوری نهایی را بر عهده مخاطبان فرهیخته می‌گذارم:

الف) فصوص الحکمة نگاشته ابن سیناست.

ادله این گروه را می‌توان در دو دسته خلاصه کرد:

۱. ادله و شواهد سلبی که دال بر این است که فصوص از آن فارابی

نیست:

۱ - ۱. در منابع کتابشناسی کهن و در متون معتبر تاریخ فلسفه و سرگذشت‌نامه‌های دیرینه و فهرست مؤلفات فارابی، ذکرى از فصوص فارابی برده نشده است. استاد دانش‌پژوه در این باره می‌نویسد: «در فهرستهای کهن و سرگذشت‌نامه‌های دیرینه ابن‌ندیم، صاعد اندلسی، بیهقی، قفطی، ابن ابی اصیبعه، شهرزوری، خلکان و صفدی و همچنین روضات الجنات خوانساری از فصوص فارابی یادى نیست.»^۱

۱ - ۲. شیوه نگارش و نثر رساله با نوشته‌های فارابی سازگار نیست.

بی‌شک «روش نگارش او دارای خصوصیت فردی است. کسی که روش نگارش او را می‌شناسد، در یک لحظه با ملاحظه یک قطعه تأیید می‌کند که آن اثر از رشحات قلم او هست یا نه؟»^۲

{p} (۱) → ۱. دیباجة شرح فصوص الحکمة، صفحه سه. {p} ۲. همان، صفحه بیست و هفت. {p}

پُل کراوس^۱ شاید اولین کسی بود که این استدلال را مطرح کرد که نثر مسجع فصوص و مترادفات و مکررات منسجم آن در عین ایجاز با شیوه نگارش فارابی منافات دارد.^۲ استاد دانش پژوه نیز هماوا با وی بر آن بود که: «سبک فصوص با روش نگارش شناخته شده فارابی سازگاری ندارد و شاید با روش ابن سینا بهتر بسازد. چه او با این گونه سخنان کوتاه و گنگ و آمیخته با استعارات و ابهامات در اشارات و رساله‌های تمثیلی و جز اینها آشنایی دارد ولی فارابی را چنین سبکی نیست.»^۳

۱- ۳. شماری از اصطلاحاتی که در این رساله به کار رفته، در آثار فارابی یا به چشم نمی‌خورد و یا در معانی دیگر به کار رفته‌اند. دکتر خلیل الجزّ در این باره می‌نویسد: «بعضی از اصطلاحاتی که نزد مؤلف فصوص خیلی رایج است، از اصطلاح و فرهنگ فارابی یا به دور است و یا آن اصطلاحات در نزد وی دارای معانی مختلف دیگری است. از این جمله است که مؤلف فصوص هیچ اختلافی بین روح و نفس قائل نمی‌شود و اصطلاحات مرجّحی را برای روح به کار می‌برد و وقتی که می‌خواهد از قوای نفس گفتگو کند، آنها را تحت عنوان «قوی روح الإنسان» به کار می‌برد. برعکس فارابی همه جا و همیشه کلمه نفس را به کار می‌برد و وقتی که می‌خواهد از روح گفتگو کند، کلمه نفس حیوانی را استعمال

1. P.Kraus.

۲. رک: افولین عند العرب، ص ۲۷۰.

۳. دیباچه شرح فصوص الحکمة، صفحه پنج.

می‌کند و آن را نغمه‌ای می‌داند که از قلب بر می‌خیزد.

کلمه «هویت» به معنای ماهیت در فصوص است و هرگز نزد فارابی دیده نمی‌شود و همین فکر را فارابی در اصطلاح «اُئیّت» به کار برده است. ما به آسانی می‌توانیم مثالهایی در این زمینه بیاوریم، ولی فکر می‌کنیم که آنچه را که در این زمینه گفتیم، کافی باشد.^۱

پُل کراوس نیز تصریح دارد که اصطلاحات و الفاظ شگفتی که نشانه‌ای از اسلامی بودن آن است نظیر: کلام، لوح، عرش، روح قدسی با مؤلفات فارابی سازگار نیست.^۲

۱ - ۴. مباحثی که در این رساله طرح شده با نظام اندیشه فارابی منافات دارد. پُل کراوس معتقد است که در نظام فلسفی فارابی گرایشات صوفیانه جایی ندارد؛ همچنین نظریه وی درباره نبوت یک نگرش سیاسی صرف است، در حالی که فصوص الحکمة این گونه نیست.

دکتر خنیل البجر نیز مباحثی چون: وجه افتراق ماهیت و هویت، قوای انسانی، معرفت‌شناسی، جبر و اختیار که در فصوص الحکمة بدانها پرداخته شده را با دیگر نوشته‌های فارابی در تضاد می‌داند؛ و در پایان تصریح دارد که: «در جوار این ملاحظات که کاملاً جنبه نظری دارد، در هر صفحه این آثار مخصوصاً در فصل دوم اثر، مطالبی درباره عرفان یا مذهب و نصایح اخلاقی و آیات قرآنی ملاحظه می‌شود که توسعه و

۱. همان، صفحه بیست و هشت.

۲. ر.ک: افلوچین عند العرب، ص ۲۷۰.

گسترش بعدی آنها مستلزم یک نوع تفسیر است. در بسیاری از قطعات، مؤلف لحنی جزمی برای بیان قضایایی که جنبه متافیزیکی دارد به خود می‌گیرد بدون آنکه مؤلف سعی در تثبیت و استدلال مشروعیت آنها داشته باشد. در نوشته‌های فارابی ما به هیچ وجه نه با این مقدمات و اقدامات مواجه می‌شویم و نه با مسائلی که بدین مقصود نزدیک باشند.^۱

۲. ادله اثباتی:

۲ - ۱. اس. پینس^۲ بر آن است که در متون معتبری چون *تمه صوان الحکمة* رساله‌ای با نام *الفردوس از تألیفات ابن سینا* به شمار آمده؛ و این رساله بعینه همان *رسالة فصوص الحکمة* است. بنابر این، فصوص به طور قطع از مؤلفات ابن سینا است^۳ که توسط متأخران با عنوان *فصوص الحکمة* - که برگرفته شده از نام بخشهای اصلی کتاب است - مشهور گردیده است.

۲ - ۲. شاید برای نخستین بار م. ل. اشتراوس^۴ کشف کرد که *رسالة مقالة فی القوی الإنسانیة و إدراکاتها* اثر ابن سینا که در ضمن *نوع رسائل* منتشر شده است، مشابهت زیادی با بخش معتناهی از *رسالة فصوص* دارد. از اینجا می‌توان چنین نتیجه گرفت که حداقل نیمی از فصوص از آن ابن سیناست و

۱. دیباچه شرح فصوص الحکمة، صفحه بیست و هفت الی بیست و هشت.

2. S.Pines.

۳. رک: مجله بررسیهای اسلامی (*Revue des Etudes Islamiques*) سال ۱۹۵۱ به نقل از دیباچه شرح فصوص الحکمة، صفحه یک.

4. M.L.Straus.

نیم دیگر توسط اندیشمندی دیگر ماهرانه بدان افزوده شده است.

(ب) فصوص الحکمة نگاشته فارابی است.

در واقع هیچ یک از ادله‌ای که برای نفی انتساب فصوص الحکمة به فارابی و اثبات انتساب آن به ابن‌سینا اقامه شده، شواهدی پیش نیستند. چه قراین دیگری بر خلاف آنها وجود دارد که انتساب رساله به فارابی را قوت می‌بخشد.

اما اینکه در متون معتبر کهن‌یادی از فصوص فارابی نشده، دلیلی بر عدم انتساب رساله به فارابی نیست. چه هیچ کس ادعا نکرده است که متون یاد شده حاوی تمامی اطلاعات مربوط به فلاسفه و اندیشمندان می‌باشند؛ گاه ما با داده‌های قطعی مواجه می‌شویم که در کتب یاد شده مورد اجمال قرار گرفته‌اند؛ حتی در مورد آگاهی‌هایی که به طور مشترک در آنها وجود دارد، اتفاق و همسانی به چشم نمی‌خورد، مانند ضبط اعلام، مکانها و... بنابر این نیافتن، دلیل بر نبودن نیست.

و اما ویژگی‌های نوشتاری و شیوه نگارش نیز نمی‌تواند به مثابه دلیل قطعی ما را به سوی مؤلف رهنمون سازد. چه تمامی آثار یک اندیشمند در زمان و شرایط واحد به رشته تحریر در نمی‌آیند. از این رو، ممکن است شیوه نگارش در آثار اولیه با آثار نهایی متفاوت باشد و یا بر اساس شرایط و عوامل بیرونی و مخاطبان، مؤلف به عمد نوع نگارش خود را تغییر دهد و

متناسب با درک و فضای ذهنی مخاطب بنویسد. موضوع آثار، ایجاز و تفصیل و اهداف مؤلف نیز در ویژگیهای نوشتاری تأثیر گذارند.

با اندکی تأمل می‌توان دریافت که دیگر ادله سلبی گروه پیشین نیز قابل خدشه است:

اینکه اصطلاحات به کار رفته در فصوص در دیگر آثار فارابی به چشم نمی‌خورد یا در معانی دیگر استعمال شده‌اند، آیا دلیل بر آن است که فصوص از آن فارابی نیست؟ آیا بر فرض صحّت بخش اول این ادعا، این احتمال وجود ندارد که او در این رساله برای نخستین بار از اصطلاحات یاد شده استفاده کرده باشد و یا در مفاهیم آنها تصرّف کرده و در معانی دیگر به کار برده باشد؟ آیا هواداران این نظریه آثار برخی از حکمای متّئانی را مشاهده نکرده‌اند که مملوّ از اصطلاحات اشراقی است و بالعکس. آیا کسی ابن سینا را به صّرف به کاربردن مفاهیم، شیوه‌ها و اصطلاحات اشراقی، حکیم اشراقی دانسته است؟!

شگفت‌انگیزتر آنکه پل کراوس به کار بردن واژگانی که نشانه اسلامی بودن دارند را با مؤلفات فارابی ناسازگار انگاشته، در حالی که فارابی نخستین فیلسوف مسلمان است. او اولین اندیشمندی است که فلسفه اسلامی را بنیان گذارد و سعی کرد تا میان مفاهیم دینی و فلسفی هماهنگی و هم‌آوایی ایجاد کند. بنابر این، اگر واژگان دینی را در آثار او نمی‌یافتیم، جای تعجب داشت.

و اما اینکه برخی از مباحث و نظریات بویژه گرایشات صوفیانه موجود در فصوص با نظام فلسفی و اندیشه‌گی فارابی ناسازگار است، در صورت صحت انتساب رساله به او را نفی نخواهد کرد. زیرا بدیهی است که اندیشه‌های هر اندیشمندی در مسیر تطوّر و تکامل، و در بستر زمان، دستخوش قبض و بسط می‌گردد. از این رو، در آثار بسیاری از متفکران، آرای ناسازگار و گاه متناقض نیز به چشم می‌خورد؛ و اگر جز این بود، ما شاهد رشد و بالندگی هیچ یک از دانشهای بشری نبودیم.

افزون بر آن اینکه همان گونه که پرفسور هانری کرین نیز تصریح دارد اصطلاحات و تعبیرات صوفیانه به وفور در آثار فارابی به چشم می‌خورد. کرین در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی درباره‌ی درستی انتساب فصوص به فارابی می‌گوید: «از فصوص الحکم ذکر به میان آمد. هیچ دلیل قانع کننده‌ای برای تردید در صحت انتساب این رساله وجود ندارد. اشتباه مجموعه‌ای که سابق بر این در قاهره چاپ شد و بخشی از این رساله را با عنوانی دیگر به نام ابن سینا منتشر کرد، مبتنی بر چاپی انتقادی نیست. پُل کراوس، بر این بود که فارابی، در واقع، موضعی ضد عرفانی داشت، سبک و مضمون فصوص با دیگر آثار هماهنگ نبود و نظریه نبوت او صرفاً سیاسی بود.

باری، می‌توان ملاحظه کرد که مجموعه اصطلاحات تصوّف، به تقریب، در همه جای آثار فارابی پراکنده است، که در نوشته‌ای غیر از

فصوص، فقره‌ای وجود دارد که پژوهاکی از گزارش معروف خلسه افلوطین در کتاب ائولوجیا (اغلب به خود می‌آیم...) در آن دیده می‌شود، که نظریه اشراقی فارابی، عنصر عرفانی مسلمی را شامل می‌شود، البته به شرطی که بپذیریم که عرفان، به ضرورت، مستلزم اتحاد عقل انسانی با عقل فعال نیست. زیرا اتصال نیز تجربه‌ای عرفانی است. ابن‌سینا و سهروردی، با فارابی، در رد اتحاد توافق دارند. زیرا اتحاد، نتایجی پُر تضاد به دنبال دارد. همین‌طور، می‌توان ملاحظه کرد که درک پیوند میان عرفان فارابی و مجموعه نظریات وی مشکل نیست. میان آن دو، نه تاهمخوانی وجود دارد و نه فاصله. اگر در فصوص اصطلاحاتی نشأت گرفته از مکتب اسماعیلی به چشم می‌خورد (اصطلاحاتی که مشترک میان همه عرفانهاست)، این مطلب، بی آنکه تردیدی در صحت انتساب آن ایجاد کند، مبین یکی از سرچشمه‌های الهام اوست، سرچشمه‌ای که میان حکمت او، درباره نبوت و پیامبرشناسی شیعی هماهنگی ایجاد می‌کند. بالاخره، اغراق‌آمیز خواهد بود که نظریه مدینه فاضله او را به معنای جدید کلمه، سیاسی بدانیم. این نظریه با آنچه ما برنامه سیاسی می‌نامیم نسبتی ندارد. در این باره با مجموعه شرح حالی که آقای ابراهیم مدکور، سابقاً از نظریه فلسفی فارابی به دست داده است، موافقت داریم.^۱

و اما ادله اثباتی هواداران نظریه انتساب فصوص به ابن‌سینا نیز مردود

۱. تاریخ فلسفه، هانری کربن، ترجمه طباطبائی، صص ۲۲۶ - ۲۲۷.

است:

۱. دلیل نخست در واقع قیاس اولی مرکب از دو مقدمه است:

الف. رساله فصوص همان رساله الفردوس است.

ب. رساله الفردوس از آن ابن سیناست.

نتیجه آنکه رساله فصوص از آن ابن سیناست.

درستی مقدمه اول مسلم است. اما مقدمه دوم اتفاقی و مورد پذیرش همگان نیست. به عنوان مثال در فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا آمده است که ابن سینا اثری به نام الفردوس ندارد.^۱ به دیگر سخن برخی از کاتبان نسخ خطی به غلط آن را الفردوس نام نهاده و سپس با اشتباهی مضاعف محصول اندیشه ابن سینا انگاشته‌اند.

۲. دلیل دوم نیز با اندکی تفاوت همچون دلیل نخست، قیاس اولی مرکب از دو مقدمه است:

الف. بخشی از فصوص بعینه همان رساله القوى الإنسانية است.

ب. رساله القوى الإنسانية از آن ابن سیناست.

نتیجه آنکه بخشی از فصوص همان رساله ابن سیناست.

اشکال این استدلال در مقدمه دوم آن است. زیرا انتساب رساله القوى الإنسانية به ابن سینا قطعی نیست. به عنوان مثال جرج قنوائی تصریح دارد که رساله یاد شده از آن ابن سینا نیست^۲ بلکه اثر فارابی است.^۳ به

۱. رک: فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، (دکتر مهدری)، صص ۲۸۴ - ۲۸۵.

۲. رک: همان، ص ۲۹۰. ۳. رک: مؤلفات ابن سینا، ص ۱۵۶.

دیگر سخن، برخی از کاتبان، بخشی از رساله فصوص را برگزیده و با نام القوی الإنسانية به ابن سینا نسبت داده‌اند.

مهمترین ادله اثباتی درستی انتساب فصوص به فارابی عبارتند از:

۱. تصریح منابع کتابشناسی چون: کشف الظنون^۱ و الذریعة^۲

۲. تصریح منابع معتبر تاریخ فلسفه

۳. تصریح برخی از شارحان فصوص بر انتساب آن به فارابی^۳

۴. تصریح شماری از فیلسوفان به نام چون میرداماد^۴

ج. برخی از اندیشمندان بر این باورند که فصوص الحکمة، نه از آن فارابی است و نه محصول اندیشه ابن سینا. این دسته چند گروه‌اند:

۱. برخی بر آن‌اند که فصوص الحکمة نگاشته فیلسوفی متأخر است.

م.ل. اشتراوس ادعا کرده که رساله مقالة فی القوی الإنسانية وادراکاتها ابن سینا با بخشی از فصوص (از فص ۳۰ تا میانه فص ۵۰) مشابه است. بنابر این، قسمت اخیر رساله، اثر فیلسوفی متأخر است.^۵

۲. عده‌ای معتقدند فصوص الحکمة نگاشته فیلسوفی متأخر، اما متأخر

از مکتب غزالی است.

هورتن^۶ یکی از ویراستاران اروپایی که در سال ۱۹۰۵ م توانست

۱. کشف الظنون، ج ۲، ص ۱۲۶۵.

۲. الذریعة، ج ۱۶، ص ۲۳۵.

۳. رک: شرح فصوص الحکمة، ص ۱.

۴. رک: جذوات و موالیت، ص ۸۶.

۵. رک: مجله دنیای شرقی، شماره ۳، ص ۱۱۶.

ویرایشی از فصوص را ارائه کند، بر آن است که قسمت پایانی رساله فصوص متضمن مطالبی است که دلالت بر آن دارد که از سوی فیلسوفی متأخر که اندیشه‌هایش متأثر از غزالی است، تألیف شده است.

۳. شماری بر این باورند که فصوص الحکمة نگاشته فیلسوفی متأخر اما متأثر از مکتب فارابی است. دکتر خلیل الجرّ پس از استدلالی طولانی چنین می‌نویسد: «پس از این همه استدلالی که آوردیم، ما را به این اندیشه کشاند که این کتاب که تاکنون به فارابی نسبت داده می‌شده است، از او نیست و وظیفه ماست که به جستجوی مؤلف حقیقی این اثر بپردازیم. متأسفانه هیچ نشانه‌ای برای تحقیق این مطلب نداریم.

با وصف این، ما ادله‌ای جدی در دست داریم که چنین می‌اندیشیم که یک فیلسوفی که تربیت شده مکتب فارابی است و بعد بر اثر علل مختلف و به سبب رهاوردهای عرفانی و عناصری که احتمالاً در رسائل مشهور اخوان الصفاء دیده می‌شود، از روش اصلی مکتب خود منحرف گردیده است.»

سالهاست که چنین ادعایی مطرح شده، اما ما هنوز به «ادله جدی» ایشان دست نیافته‌ایم!؟

وجه تسمیه

از این رساله با نامهای متعدّد یاد شده است:

۱. مشهورترین عنوان فصوص الحکمة است.^۱ «فصوص» جمع «فص» به معنای «اصل، حقیقت، گُنه و خلاصه هر چیز»^۲ عنوان بخشهای این رساله؛ و عنوان «حکمت» بیانگر موضوع رساله می باشد.

۲. الفصوص فی الحکمة، عنوانی است که حاجی خلیفه بدان تصریح کرده است.^۳

۳. فصوص الحکم: در دایرة المعارف مصاحب آمده است: «کتابی به نام فصوص الحکم (غیر از فصوص الحکم محی الدین بن عربی) در مابعد الطبیعه به او منسوب است.»^۴ در لنت نامه نیز آمده: «فصوص الحکم یکی از کتب مهم فلسفه و تألیفات ابونصر فارابی است» و در ادامه به این نکته اشاره شده است که: «محی الدین اسم کتاب را تقلید کرده و بعضی مکاشفات خود را فراهم کرده و به فصوص الحکم موسوم ساخته است.»^۵

۴. الفصوص (= فصوص): در آثار حکمای چون میرداماد^۶ از آن با عنوان الفصوص یاد شده و در متون فلسفی تازی و شرح فارسی این رساله با عنوان فصوص بدان اشاره شده است^۷ که در واقع اختصاری از عناوین قبل است.

۵. نصوص فی الحکمة: ر. والتزر^۸ ضمن ترجیح انتساب این رساله به

۱. ر. ک: کشف الظنون، ج ۲، ص ۱۲۶۵.

۲. ر. ک: لسان العرب، ج ۱۰، ص ۲۷۱ و معجم متن اللغة، ج ۴، صص ۴۱۶-۴۱۷.

۳. ر. ک: تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۶۴۲.

۴. دایرة المعارف مصاحب، ج ۲، ص ۱۸۲۱.

۵. لنت نامه، ج ۱، صص ۹۴۱-۹۴۲.

۶. جذوات و مواجیت، ص ۸۶. ۷. شرح فصوص الحکمة، ص ۱.

ابن سینا از آن با عنوان فصوص فی الحکمة یاد کرده است^۱ که به طور قطع تصحیفی از «فصوص» می باشد.

۶. فصول الحکمة (= الفصول فی الحکمة): «اشتین شنیدر^۲ به سادگی اصلاحی در عنوان کتاب قائل می شود و کلمه «فصول» را جانشین «فصوص» می سازد.^۳

۷. الفردوس: همان گونه که گذشت اس. پینس فصوص الحکمة را همان رسالة الفردوس ابن سینا می داند.

شروح فصوص الحکمة

بنابر آنچه در منابع کتابشناسی و فهرستهای نسخ خطی آمده، مهمترین شروح شناخته شده فصوص الحکمة عبارتند از:

۱. فصوص الکلم علی فصوص الحکم (چاپ شده در قاهره به سال ۱۳۳۵ هـ. ق) اثر سید محمد بدرالدین ابوفراس حلبی.

۲. شرح میر سید اسماعیل حسینی شنب غازی (اثر حاضر)

۳. شرح^۴ میر جلال استرآبادی (درگذشته ۹۳۱ هـ. ق)

۱. مجلة المورد، ج ۴، ص ۱۰۵.

2. Stein Schneider.

۳. دیباچه شرح فصوص الحکمة، صفحه هجده.

۴. رک: فهرست نسخه های خطی آستان قدس رضوی، ج ۴، ص ۱۸۷ و فهرست نسخه های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۳، ص ۲۸۱.

۴. شرح فارسی محمد تقی استرآبادی (درگذشته ۱۰۵۸ ه. ق.)
۵. شرحی که برای داود پاشا (درگذشته ۱۲۴۲ ه. ق.) فرمانروای بغداد نوشته شده است.^۱
۶. شرح محمود بن محمد شیرازی (درگذشته ۷۱۰ ه. ق.)
۷. شرح مهدی الهی قمشه‌ای
۸. شرح و ترجمه فارسی میرزا مهدی آشتیانی

شارح

«در هامش برگ ۱ نسخه دامپور ۱۰۳ حکمت (M8088) از همین شرح آمده است که این شرح از قطب شیرازی است. از این رو در دو فهرست رامپور و سالار جنگ هم چنین نوشته شده است؛ و بروکلیمان و آتش و مژگان نیز فریفته آن شدند و شیرازی را از شارحان پنداشتند.»^۲

اما همان گونه که در منابع کتاب‌شناسی و فهرستهای معتبر نسخ خطی آمده، این شرح از آن سید اسماعیل حسینی تبریزی شام‌غازانی است. متأسفانه درباره وی اطلاعات چندانی نداریم، جز آنچه در کتاب ارزشمند دانشمندان آذربایجان آمده است. از این رو، به آن بسنده کرده، عباراتش را بعینه نقل می‌کنیم: «امیر سید اسمعیل شام‌غازانی»^۳ (شنب

۱. ر.ک: فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران؛ ج ۳، ص ۲۸۰.

۲. شرح فصوص الحکمة، دیباچه، صفحه شش.

۳. «شهرک تازه‌ای در غرب شهر تبریز که غازان خان، ایلخانی معروف مغول بنا کرد. غازان خان آن را

غازانی) از فحول علمای آذربایجان و از دانشمندان تبریز بوده. مدّتی در هرات از علاءالدین علی قوشچی و مولانا شیخ حسین منطقی تحصیل کرده و از آنجا به شیراز خدمت مولانا جلال‌الدین دوانی رفته است. گویند وقتی که امیر متوجّه تبریز می‌شده است، مولانا دوانی در موقع وداع آن فرزانه چنین گفته است: «این سیّدزاده تبریزی از درخت طبیعت ما میوه‌های رسیده چیده و برد، ولی آن سیّدزاده استرآبادی - یعنی امیر جلال‌الدین (۹۳۱ مَرده) - میوه‌های رسیده و نارسیده ما را با خود برد.

مولانا جلال‌الدین دوانی اجازه امیر را با این عبارت شروع فرموده‌اند: «السید الأبد الفاضل المتأصل البارع الفائق، جامع الحقائق و الدقائق و الحدس الصائب و الفهم الثاقب و الدین الرزین و الطبع الرصین، حاوی أطراف الفضائل و الکمالات، جامع فنون المآثر و المکرمات، السید مجد الملة و الفضيلة و المعالی و السیادة و الدین، إسمعیل الحسینی التبریزی الشنبی أسبغ الله تعالى فضائله و معالیه و قرن بالانتظام أیامه و لیالیه....

بالجملة: مولانا امیر اسمعیل روز هجدهم ماه محرم سال ۹۱۹،

→

غازانیه نام نهاد و فرمود تا بازرگانان که از روم و فرنگ آیند، بار در آنجا گشایند و در آنجا باغها، کاروانسراها، مسجد و مدارس، دارالشفا، خانقاه، کتابخانه، و گرمابه‌ها ساخت، و گنبدی مخصوص مقبره خرویش با اوقات و مضارب خیریه مقرر داشت که صورت آنها در تاریخ بهارک غازانی آمده است. دایرة المعارف فارسی، ج ۲، ص ۱۴۹۷.

شصت و نه ساله^۱ به رحمت ایزدی پیوسته، مزارش در قبرستان کجیل در طرف غربی شارع قریه خسرو شه در سمت راست واقع شده و از مشاهیر تألیفاتش شرح بر فصوص الحکمة فارابی است که به نام سلطان یعقوب نوشته که هم اکنون نیز آن کتاب پسندیده عصر حاضر بوده و ارباب کمال تعریف و توصیفش می نمایند و آن در تاریخ ۱۳۱۵ هجری در طهران چاپ شده و متداول است.»^۲

دستنوشتهها، نسخ خطی و شیوه تصحیح

به دلیل اهمیت این شرح، نسخ متعددی از آن در کتابخانه های داخل و خارج به چشم می خورد.^۳ گویا نسخه ای نیز به خط شارح در کتابخانه لیدن هلند وجود دارد^۴ که متأسفانه تا هنگام نگارش این سطور بدان دست نیافتیم.

اساس تحقیق حاضر مبتنی بر چهار نسخه خطی و یک متن چاپی می باشد:

۱. نسخه «س»: نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۲۵۱۰ که در تاریخ ۹۲۱ ه. ق یعنی ۲۵ سال پس از تألیف شرح، توسط

۱. بدین ترتیب می توان دریافت که او در سال ۸۵۰ ه. ق به دنیا آمده است.

۲. دانشندان آذربایجان، ص ۳۹.

۳. مرحوم دانش پژوه تعداد نسخ این شرح را ۴۵ نسخه دانسته اند. ر.ک: شرح فصوص الحکمة، صفحه شش.

۴. ر.ک: فصوص الحکمة (تحقیق محمد حسن آل یاسین)، ص ۲۷.

محمد بن عبدالخالق کججی به خط نستعلیق در ۷۳ برگ ۱۷ سطری از روی نسخه اصل کتابت شده و زیر نظر شارح دوباره با نسخه اصل مقابله و تصحیح شده و دارای حواشی شارح نیز می باشد.^۱

۲. نسخه «ش»: نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران از مجموعه نسخه های خطی اهدایی مرحوم سید محمد مشکوة به شماره ۳۰۰ که پیرپاشاه بن محمد یساری در روز شنبه ۲۳ شوال سال ۹۸۶ ه. ق به خط نسخ کتابت کرده و سپس با نسخه شارح و دستنوشته فاضل اردبیلی (که از روی نسخه اصل کتابت شده) مقابله و تصحیح کرده است. این نسخه شامل ۱۴۱ برگ ۱۷ سطری می باشد.^۲

۳. نسخه «ج»: نسخه کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۳۹۷۵/۱: ۸۱ صفحه به قلم نسخ محمود بن محمد قاسم شریف سیستانی مورخ ۱۰۸۸ ه. ق. آنچه بر اهمیت این نسخه می افزاید آنکه افزون بر چند حاشیه از مؤلف، حواشی بسیاری با نشان «م ح ق» دارد که گویا از آن میرداماد است. همان گونه که استاد حائری در صفحه ۲۱۱۵ مجلد ۴/۱۰ فهرست نسخه های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی آورده اند، میر در بیشتر این حواشی به شارح خُرده گیری کرده و از فارابی دفاع می کند.

۱. رک: فهرست نسخه های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱۳، ص ۳۴۶۱.

۲. رک: فهرست نسخه های خطی اهدایی مرحوم سید محمد مشکوة، ج ۲، ص ۲۸۱.

۴. از نسخه چاپ سنگی این اثر که به سال ۱۳۱۵ در تهران منتشر شده نیز به عنوان یکی از منابع بهره‌بردیم و در پاورقیها با حرف رمز «ط» بدان اشاره کردیم.

۵. پس از پایان تحقیق به نسخه دیگری از شرح فصوص که به شماره ۱۸۶۵ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی نگهداری می‌شود، برخوردیم که نیمی از آن (تا اواخر فص ۵۴) رونویس نسخه‌ای است که از روی خط مصنف در سال ۹۰۱ ه. ق کتابت شده و نیمی دیگر توسط کاتبی دیگر رونویس گردیده. از آنجا که تفاوت‌های این نسخه چیزی جز آنچه در پاورقیها ذکر شده نبود، تنها به عنوان نسخه‌ای کمکی از آن بهره بردیم.

— در موارد تفاوت، عبارات هر یک که به نوعی ترجیح داشت در متن و دیگر احتمالات در پاورقی درج شد.

— منابع اقوال و روایات و نیز حواشی مصنف، میرداماد و دیگران در بخش پایانی تحت عنوان «الحواشی و التعليقات» ثبت شد.

— عدد داخل علامت / / نشانگر حواشی و تعلیقات است.

— از علائم «+» و «-» برای بیان فزونیها و کاستیهای نسخ استفاده شد.

— عبارت داخل علامت < > متن فصوص و عبارات بیرون علامت، شرح آن می‌باشد.

— برای استفاده بیشتر، متن فصوص به طور کامل و مستقل، قبل از شرح نیز ارائه شد.

— روایات با استفاده از لوح فشرده «المعجم الفقہی» استخراج شد.
در پایان از ریاست فرهیخته و اندیشمند انجمن مفاخر فرهنگی ایران، و همایش از قرطبه تا اصفهان، جناب آقای دکتر مهدی محقق که با انتشار این اثر موافقت فرمودند سپاسگزارم و از حکیم علی الاطلاق آرزوی کامیابی و بهروزی ایشان را دارم.

نیازمند رحمت پروردگار غنی

علی اوجبی

۱۳ مهرماه سال ۱۳۸۱ خورشیدی

فُصُوصُ الْحِكْمَةِ

تأليف
أبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي
(٢٦٠-٣٢١ هـ.ق.)



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

الأُمُور التي قبلنا لكل منها مهية و هوية؛ و ليست مهية هوية و
لادخلة في هويته.

و لو كانت مهية الإنسان هويته لكان تصوّر مهية الإنسان
تصوّراً لهويته؛ فكنّت إذا تصوّرت ما الإنسان تصوّرت هو الإنسان
فعلمت وجوده؛ و لكان كلّ تصوّر للمهية يستدعي تصديقاً.

ولا الهوية داخله في مهية هذه الأشياء وإلا لكان مقوّماً
لايستكمل تصوّر المهية دونه و يستحيل رفعه عن المهية توهماً و
لكان قياس الهوية من الإنسان قياس الجسمية والحيوانية و كان
كما أنّ من يفهم الإنسان إنساناً لايشك في أنّه جسم أو حيوان؛ إذا
فهم الجسم أو الحيوان؛ كذلك لايشك في أنّه موجود و ليس كذلك، بل
يشك ما لم يقم حسّ أو دليل؛ فالوجود و الهوية لما يلينا من
الموجودات ليس من جملة المقوّمات فهو من العوارض اللازمة؛ و

بالجملة ليس من اللواحق التي تكون بعد المهية.

وكلّ لاحق فإمّا أن يلحق الذات عن ذاته ويلزمه وإمّا أن يلحقه عن غيره؛ لأنّه محال أن يكون الذي لا وجود له يلزمه شيء يتبعه في الوجود؛ فمحال أن تكون المهية يلزمها شيء حاصل إلّا بعد حصولها؛ ولا يجوز أن يكون الحصول يلزمه بعد الحصول والوجود يلزمه بعد الوجود؛ فيكون أنّه قد كان قبل نفسه؛ فلا يجوز أن يكون الوجود من اللواحق التي للمهية عن نفسها؛ إذ اللاحق لا يلحق الشيء عن نفسه إلّا الحاصل الذي إذا حصل عرضت له أشياء سببها هو؛ فإنّ الملزوم المقتضي لل لازم علّة لما يتبعه ويلزمه؛ والعلّة لا توجب معلولها إلّا إذا وجبت؛ وقبل الوجود لا تكون وجبت؛ فلا يكون الوجود ممّا تقتضيه المهية في ما وجوده غير مهيته بوجه من الوجوه. فيكون إذن المبدأ الذي عنه الوجود غير المهية وذلك لأنّ كلّ لازم ومقتضٍ وعارض فإمّا من نفس الشيء وإمّا من غيره؛ وإذا لم تكن الهوية للمهية التي ليست هي الهوية عن نفسها فهي لها عن غيرها. فكلّ ما هويته غير مهيته وغير المقومات فهويته عن غيره؛ فيجب أن ينتهي إلى مبدأ لا مهية له مبائنة للهوية.

[١٠] فصّ

المهية المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها وإلّا لم توجد؛ ولا يجب

وجودها بذاتها وإلا لم تكن معلولة؛ فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود
و تجب بشرط مبدئها و تمتنع بشرط لامبدئها؛ فهي في حد ذاتها
هالكة و من الجهة المنسوبة إلى مبدئها واجبة ضرورة؛ فكل شيء
هالك إلا وجهه.

[٢]. فص

المهية المعلولة لها عن ذاتها أن ليست ولها عن غيرها أن توجد؛ و
الأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات. فالمهية المعلولة
أن لا توجد بالقياس إليها قبل أن توجد؛ فهي محدثة لا بزمان تقدم.

[٣]. فص

كل مهية مقولة على كثيرين كالإنسان فليس قولها على كثيرين
لمهيتها وإلا لما كانت مهيتها مقترنة بمفرد؛ فذلك من غيرها؛
فوجودها معلولة.

[٤]. فص

كل واحد من أشخاص المهية المشتركة فيها ليس كونه تلك
المهية هو كونه ذلك الواحد وإلا لاستحالت تلك المهية لغير ذلك

الواحد. فإذن ليس كونها ذلك الواحد واجباً لها من ذاتها؛ فهي لسبب؛ فهي معلولة.

[٥] فص

الفصل لا مدخل له في مهية الجنس؛ فإن دخل ففي إنيته؛ أعني أن طبيعة الجنس تتقوم بالفعل بذلك الفصل، كالحیوان مطلقاً إنما يصير موجوداً بأن يكون ناطقاً و عجباً لكنه لاتصير له مهية الحيوان بأنه ناطق.

[٦] فص

وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول؛ لأنه لو كان لكان الفصل مقوماً له موجوداً و كان داخلاً في مهيته؛ إذ مهية الوجود نفسه.

[٧] فص

وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد؛ وإلا لكان معلولاً.
وهذا أيضاً برهان على الدعوى الأولى.

[٨] فصّ

وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام مقدارياً كان أو معنوياً و
إلا لكان كلّ جزء منه إمّا واجب الوجود؛ فكثير واجب الوجود وإمّا غير
واجب الوجود وهو أقدم بالذات من الجملة؛ فتكون الجملة أبعد في
الوجود.

[٩] فصّ

واجب الوجود لا موضوع له ولا عوارض له؛ فلا لبس له؛ فهو
صّراح؛ فهو ظاهر.

[١٠] فصّ

واجب الوجود مبدأ كلّ فيض؛ وهو ظاهر على ذاته بذاته؛ فله
الكلّ من حيث لا كثرة فيه؛ فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكلّ من
ذاته؛ فعلمه بالكلّ بعد ذاته علمه بذاته.
و ذوق بعض المتألّهة أنّ علمه تعالى بالأشياء عين علمه بذاته؛ و
يتحدّ الكلّ بالنسبة إلى ذاته؛ فهو الكلّ وحده.

[١١]. فص

هو الحق؛ فكيف لا وقد وجب؟! هو الباطن؛ فكيف لا وقد ظهر؟! فهو ظاهر من حيث هو باطن و باطن من حيث هو ظاهر؛ فخذ من بطونه إلى ظهوره يظهر لك و يبطن.

[١٢]. فص

كل ما عُرف سببه من حيث يوجهه فقد عُرف؛ وإذا رتبَت الأسباب انتَهت أو اخرها إلى الجزئيات الشخصية على سبيل الإيجاب؛ فكل كلي و جزئي ظاهر عن ظاهريته الأولى ولكن ليس يظهر له شيء منها عن ذواتها داخلة في الزمان و الآن، بل عن ذاته؛ والترتيب الذي عنده شخصاً فشخصاً بغير نهاية. فعالم علمه بالأشياء بذاته هو الكل الثاني؛ لانهاية له و لاحد؛ و هناك الأمر.

[١٣]. فص

علمه الأول بذاته لا ينقسم. علمه الثاني عن ذاته إذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته، بل بعد ذاته؛ ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾؛ من هناك يجري القلم في اللوح جرياً متناهِياً إلى القيامة.

إذا كان مرتعُ بصرك ذلك الجنب و مذاقك من ذلك الفرات كنتُ
في طيب؛ ثم تدهش.

[١٤]. فص

أنفذُ إلى الأحدية تدهشُ إلى الأبدية؛ وإذا سألت عنها فهي قريبة.
أظلت الأحدية فكان قلماً. أظلت الكلية فكان لوحاً؛ جرى القلم على
اللوح بالخلق.

[١٥]. فص

امتنع ما لا يتناهى لا في كل شيء، بل في الخلق؛ وما له مكانة و
رتبة؛ ووجب في الأمر فهناك الغير المتناهي كم شئت.

[١٦]. فص

لحظت الأحدية نفسها و ذاته كانت قدرة؛ فلحظت القدرة؛ فلزم
العلم الثاني المشتغل على الكثرة؛ وهناك أفق عالم الربوبية يليها عالم
الأمر يجرى به القلم على اللوح؛ فتكثر الوحدة حيث ﴿يَغْشَى السُّدْرَةَ
مَا يَغْشَى﴾ ويلقى الروح الكلمة؛ وهناك أفق عالم الأمر يليها العرشُ
والكرسيُّ و السمواتُ و ما فيها ﴿كُلُّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾. ثم يدور على

المبدأ وهناك عالمُ الخلق يلتفت منه إلى عالم الأمر؛ ويأتونه كلُّ فرداً.

[١٧]. فص

لك أن تلحظ عالمَ الخلق فترى فيه إمارات الصنعة؛ وتلاحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا بدّ من وجود بالذات وتعلم كيف ينبغي عليه الوجود بالذات.

فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل. تعرف بالنزول أن ليس هذا ذلك وتعرف بالصعود أن هذا «سُنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ».

[١٨]. فص

إذا عرفت أولاً الحقَّ عرفت الحقَّ وعرفت ما ليس بحقٍّ؛ وإن عرفت الباطل أولاً عرفت الباطل ولم تعرف الحقَّ. فانظر إلى الحقَّ فإنَّك لاتحبّ الآفلين، بل توجه وجهك إلى الحقَّ.

[١٩]. فص

أليس قداستبان لك أن الحقَّ الواجب لا ينقسم قولاً على كثيرين؛

فلا يشارك نِدْأً؛ ولا يقابل ضِدْأً ولا يتجزئ مقداراً ولا واحداً؛ ولا يختلف مهيةً ولا هويةً؛ ولا يتغاير ظاهريةً وباطنيةً.
فانظر هل ما تقبله مشاعرك و تمثله ضمائرُك كذلك؟! لا تجده؛
فليس ذلك إلا مبادئاً له؛ فهذا منه؛ فدع هذا إليه؛ فقد عرفته.

[٢٠]. فص

كل إدراك فإمّا أن يكون لملائمٍ أو لغير ملائمٍ، بل منافر أو لما
ليس بملائمٍ ولا منافرٍ.
اللذة إدراك الملائم والأذى إدراك المنافر. إنّ لكل إدراك كمالاً و
لذته إدراكه؛ للشهوة ما يستطيبه وللغضب الغلبة وللوهم الرجاء و
لكل حسّ ما يُعدّله؛ ولما هو أعلى كمال هو الحقّ و خصوصاً الحقّ
بالذات؛ كلّ كمالٍ من هذه الكمالات معشوقٌ لقوّة دراكه.

[٢١]. فص

إنّ النفس المطمئنة كمالها عرفان الحقّ الأوّل بإدراكها؛ فعرفانها
الحقّ الأوّل بمرتبة قدسية على ما يتجلّى لها هو اللذة القصوى.

[٢٢]. فص

كل مدركٍ متشبهة من جهة ما يدركه تشبه التقبّل والاتّصال.

فالنفس المطمئنة ستخالط معنى من اللذة الخفية على ضرب من الاتصال؛ فتري الحق في كل شيء و تبطل عن ذاتها؛ فإذا رجعت إلى ذاتها وآلت لها أف.

[٢٣]. فص

ما كل ما يلي اللذة يشعر بها ولا كل محتاج إلى صحة تفتن لها، بل قد يعاف.

أليس الممرور يستخبث الحلو ويستبشعه؟! أليس من به جوع بوليموس يعاف الطعام يذوب بدنه جوعاً؟! ما كل منقلب في كل سبب مؤلم يحس به. أليس الخدير الفاقد للقوة اللامسة لا يؤلمه إحراق النار ولا إجماد الزمهرير؟!

[٢٤]. فص

ما حال الممرور إذا كشف عنه غطاء سوء المزاج؟ ومن به جوع بوليموس إذا استفرغ عن معدته الأذى؟ والخدر إذا سرت قوة الحس في جارحته؟ أليس الأول يستلذ الحلو استلذاً؟! أليس الثاني يُقلقه الجوع إقلاقاً؟! أليس الثالث يُنهكه الألم إنهاكاً؟! كذلك إذا كشف عنك غطاؤك «فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» حينئذ.

[٢٥]. فصّ

إِنَّ لَكَ مِنْكَ غَطَاءً فَضْلاً عَنْ لِبَاسِكَ مِنَ الْبَدَنِ. فَاجْهَدْ أَنْ تَرْفَعَ
الْحِجَابَ وَ تَتَجَرَّدَ؛ فَحِينَئِذٍ تَلْحَقُ؛ فَلَا تَسْئَلُ عَمَّا تَبَاشِرُهُ. فَإِنْ أَلَمْتَ
فَوَيْلٌ لَكَ وَ إِنْ سَلِمْتَ فَطُوبَى لَكَ؛ وَأَنْتَ فِي بَدَنِكَ تَكُونُ كَأَنَّكَ لَسْتَ فِي
بَدَنِكَ وَ كَأَنَّكَ فِي صُقْعِ الْمَلَكُوتِ؛ فَتَرَى مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَ لَا أُذُنٌ سَمِعَتْ
وَ لَا خَطَرَ عَلَى قَلْبٍ بَشَرٍ؛ فَاتَّخِذْ لَكَ عِنْدَ الْحَقِّ عَهْداً إِلَى أَنْ يَأْتِيَهُ فَرْداً.

[٢٦]. فصّ

مَا تَقُولُ فِي الَّذِي عِنْدَ الْحَقِّ تَعَالَى عَنِ الْحَقِّ؟ وَ هُنَاكَ صُورَةُ
الْعَشَقِ؛ فَهُوَ مَعْشُوقُ لَذَاتِهِ وَ إِنْ لَمْ يَعْشُقْ لَذِيذٍ عِنْدَ ذَاتِهِ وَ إِنْ لَمْ يَلْحَقْ.
تَمَّ وَجُودُهُ فَوْقَ التَّمَامِ؛ فَيُفَضِّلُ لِيَسِيحَ عَلَى الْإِتِمَامِ.

[٢٧]. فصّ

مَنْ شَهِدَ الْحَقَّ لَزِمَهُ لَزُوماً أَوْ تَرَكَهُ عَجْزاً؛ وَ لَا مَنَزَلَةَ بَيْنَ هَاتَيْنِ
الْمَنَزَلَتَيْنِ إِلَّا مَنَزَلَةُ الْخُمُولِ؛ وَ مَنْ تَرَكَهُ عَجْزاً فَقَدْ أَقَامَ عِذْراً؛ وَ هُوَ
مَتَجَلٍّ فَيَشْرِقُ وَ سَرِيعٌ فَيُلْحَقُ وَ هُوَ ﴿لَا يُضَيِّعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾.

[٢٨]. فص

صلّت السماء بدورانها والأرض برجحانها والماء بسيلانه و
المطر بهطالانه؛ وقد تُصَلَّى له ولا تُشْعَرُ ﴿وَلِذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾.

[٢٩]. فص

إنّ الروح الذي لك من جوهر عالم الأمر لا يتشكّل بصورة و
لا يتخلّق بخلقة ولا يتعيّن بإشارة ولا يتردّد بين حركة وسكون؛
فلذلك يدرك المعدوم الذي فات والمنتظر الذي هو آتٍ ويسبح في
عالم الملكوت وينتقش من عالم الجبروت.

[٣٠]. فص

أنت مركّب من جوهرين: أحدهما مشكّل مصوّر مكيف مقدّر
متحرّك ساكن متحيّز منقسم؛ والثاني مبائن للأوّل في هذه الصفات
غير مشارك له في حقيقة الذات يناله العقل ويعرض عنه الوهم. فقد
جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر؛ لأنّ روحك من أمر ربك و
بدنك من خلق ربك.

[٣١]. فصّ

النبوة تختصّ في روحها بقوةٍ قدسيةٍ تدعّن لها غريزةُ عالم الخلق الأكبر كما تدعّن لروحك غريزةُ عالم الخلق الأصغر؛ فتأتي بمعجّزاتٍ خارجةٍ عن الحيلة والعادات؛ ولا تصدأ مرأتها ولا يمنعها شيء عن انتقاشٍ بما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل و ذوات الملائكة التي هي الرسل؛ فيبلغ ممّا عند الله.

[٣٢]. فصّ

الملائكة صور علمية جواهرها علومٌ إبداعيةٌ ليست كالأواح فيها نقوش أو صور فيها علوم، بل هي علوم إبداعية قائمة بذاتها تلحظ الأمر الأعلى؛ فينطبع في هويّاتها ما تلحظ؛ وهي مطلقة لكنّ الروح القدسية تخاطبها في اليقظة والروح النبوية تعاشرها في النوم.

[٣٣]. فصّ

إنّ الإنسان لمنقسم إلى سرّ و علن. أمّا علنّه فهو الجسم المحسوس بأعضائه وأمشاجه، وقد وقف الحسّ على ظاهره، ودلّ التشريح على باطنه؛ وأمّا سرّه فقوى روحه.

[٣٤]. فص

إنَّ قُوَى روح الإنسان تنقسم إلى قسمين: قسم موكل بالعمل و قسم موكل بالإدراك؛ والعمل ثلاثة أقسام: نشائي و حيواني و إنساني؛ والإدراك قسمان: حيواني و إنساني.

[٣٥]. فص

و هذه الأقسام الخمسة موجودة في الإنسان و يشارك في كثير منها غيره.

[٣٦]. فص

العمل النشائي في غرضي حفظ الشخص و تنميته و حفظ النوع و تبقيته بالتوليد؛ و قد سُلِّطَ عليها إحدى قُوَى روح الإنسان؛ و قوم يسمونها القوَّة النباتية؛ و لاحتاجة بنا إلى شرحها.

[٣٧]. فص

العمل الحيواني جذبُ النافع و تقتضيه الشهوة؛ و دفع الضار و يستدعيه الخوفُ و يتولاه الغضب؛ و هذه من قُوَى روح الإنسان.

[٣٨] فص

العمل الإنساني اختيار الجميل و النافع في المقصد المعبور إليه
 بالحياة العاجلة و سدُّ فاقة السَّفَه على العدل؛ و يهدي إليه عقل يفيد
 التجارب و تؤتيه العشرة و يقلّده التأديب بعد صحّة من العقل
 الأصل.

[٣٩] فص

الإدراك يناسب الانتقاش؛ و كما أنّ الشمع يكون أجنبياً عن
 الخاتم حتّى إذا عانقه معانقة ضامّة رحل عنه بمعرفة و مشاكلة
 صورة كذلك المدرك يكون أجنبياً عن الصورة؛ فإذا اختلس عنه
 صورته عقد معه المعرفة، كالحسّ يأخذ من المحسوس صورة
 يستوصفها الذكر؛ فيتمثّل في الذكر و إن غابت عن المحسوس.

[٤٠] فص

إدراك الحيوان إمّا في الظاهر و إمّا في الباطن؛ و الإدراك الظاهر
 بالحواس الخمس التي هي المشاعر و الإدراك الباطن من الحيوان
 للوهم و خوّله.

[٤١]. فص

كلّ حسّ من الحواسّ الظاهرة يتأثر عن المحسوس مثل كيفيته؛ فإن كان المحسوس قوياً خلف فيه صورته وإن زال كالْبَصَرِ إذا حُدق الشمس تمثّل فيه شبحُ الشمس؛ فإذا أَعرض عن جرم الشمس بقي فيه ذلك الأثر زماناً؛ وربما استولى على غريزة الحَدَقَة ما فسدها؛ وكذلك السمع إذا أَعرض عن الصوت القويّ باشره طنينٌ بقيت مدّة؛ وكذلك حكم الرائحة والطعم؛ وهذا في اللمس أظهر.

[٤٢]. فص

البصر مرآة يتشبّع فيها خيالُ المبصر مادام يحاذيه؛ فإذا زال ولم يكن قوياً انسلخ عنها. السمع جوبة يتموّج فيها الهواء المنفلت عن متصاكين على شكله فيسمع. اللمس قوّة في عضو معتدل يحسّ بما يحدث فيه من استحالة بسبب ملاقي مؤثّر؛ وكذلك حال الشمّ والذوق.

[٤٣]. فص

إن وراء المشاعر الظاهرة شركاء وحبائل لاصطياد ما يقتضيه الحسّ من الصورة.

و من ذلك قوّة تسمّى مُصوِّرة و قد رتبت في مقدّم الدِّماغ؛ و هي التي تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامطة الحواس أو ملاقاتها؛ فتزول عن الحسّ و تبقى فيها.

و قوّة تسمّى وهماً؛ و هي التي تدرك من المحسوس ما لا يحسّ مثل القوّة التي في الشاة إذا تشبّع صورة الذئب في حاسة الشاة؛ فتشبتّ عداوته و ردائه فيه، إذ كانت الحاسة لاتدرك ذلك.

و قوّة تسمّى حافظة؛ و هي خزانة ما يدركه الوهم، كما أنّ المصوِّرة خزانة ما يدركه الحسّ.

و قوّة تسمّى مفكّرة؛ و هي التي يتسلّط على الودائع في خزانتي المصوِّرة و الحافظة؛ فتخلط بعضها ببعض و تفصل بعضها عن بعض؛ و إنّما تسمّى مفكّرة إذا استعملها روح الإنسان و العقل؛ فإن استعملها الوهم سمّيت متخيّلة.

[٤٤]. فصّ

الحسّ لا يدرك صِرف المعنى، بل خلطاً؛ و لا يستثبته بعد زوال المحسوس؛ فإنّ الحسّ لا يدرك زيداً من حيث هو صِرف إنسان، بل أدرك إنساناً له زيادة أحوال من كمّ و كيف و أين و وضع و غير ذلك؛ و لو كانت تلك الأحوال داخلة في حقيقة الإنسانية لشارك فيها الناس

كلّهم؛ والحسّ مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة إذا فارقه المحسوس؛ فلا يدرك الصورة إلّا في المادّة وإلّا مع علائق المادّة.

[٤٥]. فصّ

الوهم و الحسّ الباطن لا يدرك المعنى صرّفاً، بل خلطاً ولكنّه يستثبته بعد زوال المحسوس؛ فإنّ الوهم و التخيل أيضاً لا يحضّران في الباطن صورة إنسانية صرّفة، بل على نحو ما يحسّ من خارج مخلوطة بزوائد و غواش من كمّ و كيف و أين و وضع؛ فإذا حاول أن يتمثّل فيه الإنسانية من حيث هي إنسانية بلا زيادة أخرى لم يمكنه ذلك، بل إنّما يمكنه استثبات الصورة الإنسانية المخلوطة المأخوذة عن الحسّ وإن فارق المحسوس.

[٤٦]. فصّ

الروح الإنسانية هي التي تتمكّن من تصوّر المعنى بحدّه و حقيقته منقوضاً عنه اللواحق الغريبة مأخوذاً من حيث تشترك فيه الكثرة؛ و ذلك بقوة لها تسمّى العقل النظري؛ و هذه الروح كمرآة و هذا العقل النظري كصقالتها.

و هذه المعقولات ترسم فيها من الفيض الإلهي كما ترسم

الأشباح في المرايا الصقيلة إذا لم تفسد صقالتها بطبع ولم يعرض
 بجهة صقالتها عن الجانب الأعلى شغلٌ بما تحتها من الشهوة و
 الغضب و الحسّ و التخيل؛ فإذا أعرضت عن هذه و توجّهت تلقاء
 عالم الأمر لحظت الملكوت الأعلى و اتّصلت باللذة العليا.

[٤٧]. فصّ

الروح القدسية لا يشغلها جهةٌ تحته عن جهةٍ فوقه؛ و أنّه
 لا يستغرق الحسّ الظاهر حسّها الباطن؛ و قد يتعدى تأثيرها عن
 بدنها إلى أجسام العالم و ما فيه و يقبل المعقولات من الروح الملكيّة
 بلا تعليم من الناس.

[٤٨]. فصّ

الأرواح العاميّة الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر؛ و
 إذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن؛ و إذا ركنت إلى مشعرٍ غابت
 عن الآخر؛ و إذا جنحت من الباطن إلى قوّة غابت عن أخرى؛ فلذلك
 البصرُ يختلّ بالسمع، و الخوفُ يشغل عن الشهوة، و الشهوةُ يشغل
 عن الغضب، و الفكرُ يصدّ عن الذكر، و كذلك التذكّر يصرف عن
 التفكّر؛ و الروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن.

[٤٩٠] فصّ

في الحدّ المشترك بين الباطن والظاهر قوّة هي مجمع تأدية الحواسّ و عندها بالحقيقة الإحساس؛ و عندها ترسم صور آلة تتحرّك بالعجلة فتبقي الصور المحفوظة فيها وإن زالت حتّى تحسّ كخطّ مستقيم أو كخطّ مستدير من غير أن يكون كذلك إلّا أنّ ذلك لا يطول ثباته فيها.

وهذه القوّة أيضاً مكانٌ لتقرّر الصور الباطنة فيها عند النوم؛ فإنّ المدرك بالحقيقة هو ما يتصوّر فيها سواء ورد عليها من خارج أو صدر إليها من داخل؛ فما تصوّر فيها حصل مشاهداً؛ فإن امتنعها الحسّ الظاهر تعطلت عن الباطن وإذا عطلها الظاهر تمكّن منها الباطن الذي لا يهدأ؛ فيستثبت فيها مثل ما يحصل في الباطن حتّى يصير مشاهداً كما في النوم.

ولربّما جذب الباطن جاذبٌ جدّ في شغله؛ فاشتدّت حركة الباطن اشتداداً يستولي بسلطانه؛ فحينئذٍ لا يخلو من وجهين؛ إمّا أن يعدلّ العقل حركته ويعتاء غليانه وإمّا أن يعجز عنه فيعزب عن جواره؛ فإن اتفق من العقل عجزٌ ومن الخيال تسلطٌ قويٌّ تمثّل في الخيال قوّة مباشرة في هذه المرأة؛ فيتصوّر فيها الصورة المتخيّلة؛ فتصير مشاهدة كما تعرض لمن يغلب في باطنه استشعارٌ أمرٌ أو تمكّنٌ خوفٌ؛ فيسمع أصواتاً و يبصر أشخاصاً.

و هذا التسلّط ربّما قَوَّى على الباطن و قصر عنه يدُ الظاهر؛ فلاح فيه شيء من إدراكات الملكوت الأعلى؛ فأخبر بالغيب كما يلوح في النوم عند هدوء الحواسّ و سكون المشاعر؛ فيرى الأحلام؛ فربّما ضبّطت القوّة الحافظة الرؤيا بحالها؛ فلم يحتج إلى عبارة.

و ربّما انتقلت القوّة المتخيّلة بحركاتها التشبيهية عن المرئي نفسه إلى أمور تجانسه؛ فحينئذٍ يحتاج إلى التعبير و التعبير هو حدس من المعبّر يستخرج به الأصل عن الفرع.

[٥٠] فِصْ

ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يُعقل؛ و لا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يُحسّ؛ و لن يتمّ الإحساس إلّا بآلةٍ جسمانيةٍ فيها تتشَبَّح صورة المحسوس شبحاً مستصحباً للواحق غريبة؛ و لن يستتمّ الإدراك العقلي بآلةٍ جسمانيةٍ؛ فإنّ المتصوّر فيها مخصوص و العامّ المشترك فيه لا يتقرّر في منقسم؛ بل الروح الإنسانية التي تتلقّى المعقولات بالقبول جوهر غير جسماني ليس بمتحيّزٍ و لا يتمكّن في وهم؛ و لا يدرك بالحسّ؛ لأنّه من حيّز الأمر.

[٥١] فِصْ

الحسّ تصرّفه في ما هو من عالم الخلق و العقل تصرّفه في ما

هو من عالم الأمر؛ وما هو فوق الخلق والأمر فهو يُحجَّب عن الحسّ والعقل وليس حجابُه غير انكشافه، كالشمس لو انتقبت يسيراً لاستعلنت كثيراً.

[٥٢] فِصْ

الذات الأحدية لا سبيل إلى إدراكها، بل تُدرَك بصفاتِها؛ وغاية السبيل إليها الاستبصار بأن لا سبيل إليها؛ تعالى عما يصفه الجاهلون.

[٥٣] فِصْ

للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات بحسب القياس إلى الناس؛ فأما ذواتها الحقيقية فأمرية وإِنما يلاقيها من القوة البشرية الروح الإنسانية القدسية؛ فإذا تخاطبا انجذب الحسّ الباطن والظاهر إلى فوق؛ فيتمثّل لها من المَلَك صورةٌ بحسب ما يحتملها؛ فيرى مَلَكاً على غير صورته ويسمع كلامه بعد ما هو وحي.

و الوحي لوح من مراد المَلَك للروح الإنساني بلا واسطة؛ وذلك هو الكلام الحقيقي؛ فإنّ الكلام إنّما يراد به تصوير ما يتضمّنه باطنُ المخاطب في باطن المخاطب ليصير مثله؛ فإذا عجز المخاطب عن

مَسَّ باطن المخاطب بباطنه مَسَّ الخاتمِ الشمعَ و يجعله مثل نفسه
 اتَّخَذَ بين الباطنين سفيراً من الظاهرين؛ فكلَّم بالصوت أو كتب أو
 أشار؛ وإذا كان المخاطب روحاً لا حجاب بينه وبين الروح اطلع عليه
 اطلعَ الشمس على الماء الصافي؛ فانتقش منه لكنَّ المنتقش في
 الروح من شأنه أن يتشَبَّح إلى الحسِّ الباطن إذا كان قوياً؛ فينطبع في
 القوة المذكورة؛ فيشاهد؛ فيكون الموحى إليه يتَّصل بالملك بباطنه و
 يتلقَّى وحيه بباطنه. ثمَّ يتمثَّل للملك صورة محسوسة و لكلامه
 أصوات مسموعة؛ فيكون الملك و الوحي يتأدِّي كلُّ منهما إلى قُواه
 الفدركة من وجهين و يعرض للقوى الحسِّية شبهُ الدهش و للموحى
 إليه شبهُ الغشَى. ثمَّ يرى الموحى إليه و يشاهده.

[٥٤]. فص

لاتظنَّ أنَّ القلم آلة جمادية أو اللوح بسيط أو الكتابة نقش
 مرقوم، بل القلم ملك روحاني و اللوح ملك روحاني و الكتابة تصوير
 الحقائق. فالقلم يتلقَّى ما في الأمر من المعاني و يستودعه اللوح
 بالكتابة الروحانية؛ فينبعث القضاء من القلم و التقدير من اللوح.
 أمَّا القضاء فيشتمل على مضمون أمره الواحد و التقدير يشتمل
 على مضمون التنزيل بقدر معلوم و فيها يسنح من الإجمال إلى

الملائكة التي في السموات. ثم يفيض و يصل إلى الملائكة التي في الأرضين. ثم يحصل المقدر في الوجود.

[٥٥]. فُصِّي

السبب إذا لم يكن سبباً ثم صار سبباً فلسبب صار سبباً حتى ينتهي إلى مبدأ يترتب عليه أسباب الأشياء على ترتيب علمه بها. فلن تجد في عالم الكون و الفساد طبعاً حادثاً أو اختياراً حادثاً إلا عن سبب و يرتقى إلى مسبب الأسباب.

و لا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئاً فعلاً من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجية التي ليست باختياره؛ و يستند تلك الأسباب إلى الترتيب و الترتيب يستند إلى التقدير و التقدير يستند إلى القضاء و القضاء ينبعث عن الأمر و كل شيء مقدر.

[٥٦]. فُصِّي

فإن ظنَّ ظانَّ أنه يفعل ما يريد و يختار ما يشاء استكشف عن اختياره و هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن أو غير حادث.

[١] فإن كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أول وجوده و يلزم أن يكون مطبوعاً على ذلك الاختيار لا ينفك عنه و

لزم القول بأنَّ اختياره مقتضى فيه من غيره.

[٥٢] وإن كان حادثاً ولكلِّ حادثٍ مُحدثٌ؛ فيكون اختياره عن سببٍ اقتضاه و مُحدثٌ أحدثه؛ فإمّا أن يكون إيجاده بالاختيار؛ وهذا يتسلسل إلى غير النهاية أو يكون وجود الاختيار فيه لا باختيارٍ فيكون محمولاً على ذلك الاختيار من غيره وينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره؛ فينتهي إلى الاختيار الأزليّ الذي أوجب ترتیب الكلّ في الخارج على ما هو عليه؛ فإنّه إن انتهى إلى اختيارٍ حادثٍ عاد الكلام من الرأس.

فتبيّن من هذا أنّ كلّ كائن من خير و شرّ يستند إلى أسباب منبعثة عن الإرادة الأزليّة.

[٥٧]. فضّ

كلّ إدراك فإمّا أن يكون لشيءٍ خاصٍّ كزيدٍ أو شيءٍ عامٍّ كالإنسان؛ والعامّ لا يقع عليه رؤية ولا يُصكّ بحاسّة. أمّا الشيء الخاصّ فإمّا أن يُدرَك وجوده بالاستدلال أو بغير الاستدلال.

واسم المشاهدة يقع على إدراك ما ثبت وجوده في ذاته الخاصّة بعينها من غير واسطة استدلال. فإنّ الاستدلال على الغائب؛ والغائب يُنال بالاستدلال؛ وما لا يُستدلّ عليه ويُحكم مع ذلك بإنّيته بلاشكّ فليس بغائب. فكلّ موجود ليس بغائبٍ فهو مشاهد. فإدراك المشاهد

هو المشاهدة؛ و المشاهدة إمّا بمباشرةٍ و ملاقاتٍ وإمّا من غير مباشرةٍ؛ و هذا هو الرؤية.

و الحقّ الأوّل لا يخفى عليه ذاته؛ و ليس ذلك بالاستدلال؛ فجائز على ذاته مشاهدةً كماله من ذاته؛ فإذا تجلّى لغيره مغنياً عن الاستدلال و كان بلامباشرةٍ و لا مماسةٍ كان مرئياً لذلك الغير حتّى لو جازت المباشرة - تعالى عنها - لكان ملموساً أو مذوقاً أو غير ذلك؛ و إذا كان في قدرة الصانع أن يجعل قوّة هذا الإدراك في عضو البصر الذي يكون بعد البعث لم يبعد أن يكون تعالى مرئياً يوم القيامة من غير تشبيهٍ و لا تكيفٍ و لا مسامتةٍ و لا محاذاةٍ ﴿تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

تفسير قوله: «فلا لبس له؛ فهو صّراح؛ فهو ظاهر»: كلّ شيء يُخفى؛

[١]. إمّا لسقوط حاله في الوجود حتّى يكون وجوده وجوداً ضعيفاً مثل النور الضعيف.

[٢]. و إمّا أن يكون لشدة قوّته و عجز قوّة المدرك عنه و يكون حظّه من وجوده قوياً مثل نور الشمس، بل قرص الشمس؛ فإنّ الإبصار إذا رمقته أنت حسيراً و خفى شكله عليها كثيراً.

[٣]. و إمّا أن يكون لسترٍ و الستّر إمّا مبائن كالحائط يحول بين البصر و بين ما وراءه و إمّا غير مبائن و هو إمّا مخالط لحقيقة

الشيء و إما ملاصق غير مخالط المخالط مثل الموضوع و العوارض لحقيقة الإنسانية التي غشيتها؛ فهي خفية فيها؛ وكذلك لساير الأمور المحسوسة؛ فالعقل يحتاج إلى قشرها عنها حتى يخلص؛ فإذا حصل له الخلاص وصل إلى حاق كُنْهها و الملاصق مثل الثوب للابس و هو في حكم المبائن.

[٥٨]. فص

الملاصق و المبائن يخفيان، لتوقيفهما الإدراك عندهما؛ لأنَّهما أقرب إلى المدرك.

[٥٩]. فص

الموضوع يُخفي الحقيقة الجلية، لما يتبع انفعالاته من اللواحق الغريبة، كالنطفة التي تكتسى صورة الإنسانية؛ فإذا كانت كبيرة معتدلة كان الشخص عظيم الجثة حسن الصورة؛ وإن كانت يابسة قليلة كان بالصد؛ وكذلك يتبع طباعها المختلفة أحوال غريبة مختلفة.

[٦٠]. فص

القرب مكاني و معنوي؛ و الحق غير مكاني؛ فلا يتصور فيه قرب

و بُعْدُ مَكَانِي.

و المعنوي إِمَّا اتَّصَالَ مِنْ قِبَلِ الوجودِ و إِمَّا اتَّصَالَ مِنْ قِبَلِ
المهيّة.

الأوّل الحقّ لا يناسب شيئاً في المهيّة؛ فليس لشيءٍ إليه نسبة
أقرب و أبعد في المهيّة؛ و اتّصال الوجود لا يقتضي قُرْباً أقرب من
قُرْبِهِ تعالى و كيف و هو مبدأ كلّ وجود و مُعْطِيهِ؟ و إن فعل بواسطة
فللواسطة واسطة و هو أقرب من الوسطة؛ فإلخفاء بالحقّ الأوّل من
قِبَلِ سائرٍ ملاصقي أو مبائنٍ.

و قد تنزّه الحقّ الأوّل عن مخالطة الموضوع و تقدّس عن
عوارض الموضوع و عن اللواحق الغريبة؛ فما به لبس في ذاته.

[٦١]. فصّ

لا وجود أكمل من وجوده؛ فلا خفاء به من نقص الوجود؛ فهو في
ذاته ظهور؛ و لشدة ظهوره باطن؛ و به يظهر كلّ ظاهر كالشمس
يُظْهِرُ كُلَّ خَفِيٍّ و يستبطن عنها لا عن خفاء.

تفسير الفصّ الذي بعده لا كثرة في هويّة ذات الحقّ؛ و اختلاط له
بالأشياء، بل تفرد بلاغواشٍ و من هناك ظاهريته؛ و كلّ كثرة و
اختلاط فهو بعد ذاته و ظاهريته ولكن من ذاته من حيث وحدتها؛

فهى من حيث ظاهريتها التي هي عين ذاته هي ظاهرة وهي بالحقيقة يظهر بذاتها؛ ومن ظهورها يظهر كل شيء؛ فيظهر مرة أخرى لكل شيء بكل شيء؛ وهو ظهور بالآيات؛ وبعد ظهوره بالذات و ظاهريته الثانية تتصل بالكثرة وتنبعث من ظاهريته الأولى التي هي الوحدة.

[٦٢]. فص

لا يجوز أن يقال: إنَّ الحقَّ الأوَّل يدرك الأمور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الأمور كما ندرك الأشياء المحسوسة من جهة حضورها وتأثيرها فينا؛ فتكون هي الأسباب لعالمية الحقِّ، بل يجب أن يُعلم أنَّه يدرك الأشياء من ذاته تقدَّست؛ لأنَّه إذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستعلية؛ فلحظ من القدرة المقدور؛ فلحظ الكل؛ فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره؛ إذ يجوز أن يكون بعض العلم سبباً لبعضه؛ فإنَّ علم الحقِّ الأوَّل بطاعة العبد الذي قدَّر طاعته سببٌ لعلمه بأنَّه ينال رحمته؛ وعلمه بأنَّه ثواب غير منقطع سبب لعلمه بأنَّ فلاناً إذا دخل الجنَّة لم يُعده إلى النار؛ ولا يوجب هذا قبليَّة وبعديَّة في الزمان، بل يوجب القبليَّة والبعديَّة التي بالذات.

و «قبل» يقال على وجوه خمسة:

[١] فيقال قبل بالزمان، كالشيخ قبل الصبي.

[٢] ويقال قبل بالطبع؛ وهو الذي لا يوجد الآخر دونه وهو يوجد دون الآخر، مثل الواحد للإثنين.

[٣] ويقال قبل بالترتيب، كالصف الأول قبل الثاني إذا أخذت من جهة القبلة.

[٤] ويقال قبل بالشرف، مثل أبي بكر قبل عمر.

[٥] ويقال قبل بالذات واستحقاق الوجود، مثل إرادة الله تعالى وكون الشيء؛ فإنهما يكونان معاً لا يتأخر كون الشيء عن إرادة الله تعالى في الزمان؛ لكنه يتأخر في حقيقة الذات؛ لأنك تقول: «أراد الله؛ فكان الشيء» ولا تقول: «كان الشيء؛ فأراد الله».

[٦٣]. فص

ليس علمه بذاته مفارقاً لذاته، بل هو ذاته؛ وعلمه بالكلّ صفة لذاته ليست هي ذاته، بل لازمة لذاته؛ وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية وبحسب مقابلة القوة والقدرة الغير المتناهية؛ فالكثرة في الذات، بل بعد الذات؛ فإن الصفة بعد الذات لا بزمان، بل بترتب الوجود؛ لكن لتلك الكثرة ترتيب ترتقي به إلى الذات يطول شرحه؛ والترتيب يجمع الكثرة في نظام والنظام

وحدةً مّا؛ وإذا اعتبر الحقّ ذاتاً و صفاتاً كان كلّ في وحدة فإنّ كان كلّ كلّ متمملاً في قدرته و علمه؛ و منهما يحصل حقيقة الكلّ مُفرزة. ثمّ يكتسى الموادّ؛ فهو كلّ الكلّ من حيث صفاته؛ و قد اشتملت عليها أحدية ذاته.

تفسير الفصّ الذي بعده: إذا طابق القول و يقال «حقّ» للسعقد و يقال «حقّ» للموجود الحاصل بالفعل و يقال «حقّ» للموجود الذي لاسبيل للبطلان إليه؛ و الأوّل تعالى حقّ من جهة الخبر عنه؛ حقّ من جهة الوجود؛ حقّ من جهة أنّه لاسبيل للبطلان إليه لكنّا إذا قلنا له: «إنّه حقّ» فلأنّه الواجب الذي لا يخالطه بطلان و يجب وجود كلّ باطل:

الأكل شيء ما خلا الله باطل

و هو باطن؛ لأنّه شديد الظهور غلب ظهوره على الإدراك؛ فخفيّ. و هو ظاهر من حيث إنّ الآثار تنسب إلى صفاته و تجب عن ذاته؛ فيصدق بها، مثل القدرة و العلم؛ يعنى أنّ في القدرة و العلم مساعاً و سعة؛ فأما الذات فهي ممتنعة؛ فلا يطلع على حقيقة الذات؛ فهو باطن باعتبارنا؛ و ذلك لامن جهة؛ و ظاهر باعتباره و من جهته.

إنك إذا اكتسبت ظلاً من صفاته قطعك ذلك عن صفات البشرية و قلع عرقك عن مغرس الجسمانية؛ فوصلت إلى إدراك الذات من حيث لا يدرك؛ فالتذت بأن تدرك أن لا يدرك؛ فلذلك عليك أن تأخذ من

بطونه إلى ظهوره؛ فيظهر لك عالم الأعلى و عالم الربوبية عن الأفق
الأسفل و عالم البشرية.

[٦٤] فصّ

الحدّ يؤلّف من جنس و فصل، كما يقال: «الإنسان حيوان ناطق»؛
فيكون الحيوان جنساً و الناطق فصلاً.

[٦٥] فصّ

الموضوع هو الشيء الحامل للصفات و الأحوال المختلفة، مثل
الماء للجمود و الغليان، و الخشب للكرسيّة و البابيّة، و الثوب للسواد
و البياض.

[٦٦] فصّ

هو أوّل من جهة أنّه منه يصدر عنه كلّ وجود لغيره؛ و هو أوّل
من جهة أنّه أولى بالوجود؛ و هو أوّل من جهة أنّ كلّ زمني ينسب
إليه تعالى بكونٍ فقد وُجد زمانٌ لم يوجد معه ذلك الشيء و وجد معه
لا فيه.

هو أوّل؛ لأنّه إذا اعتبر كلّ شيء كان فيه أوّلاً أثره و ثانياً قبوله.

لابالزمان.

هو آخر؛ لأنَّ الأشياء إذا نُسبت إليها أسبابها ومبادئها وقف عنده تعالى المنسوب هو آخر؛ لأنَّه الغاية الحقيقية في كلِّ طلب؛ فالغاية مثل السعادة في قولك: «لَمْ شَرِبْتَ الماء؟»؛ فتقول: «ليتغيَّر المزاج»؛ فيقال: «لَمْ أَرَدْتُ أَنْ تَتَغَيَّرَ المزاج؟»؛ فتقول: «للصَّحَّة»؛ فيقال: «لَمْ طلبت الصَّحَّة؟»؛ فتقول: «للسعادة والخير». ثُمَّ لا يورد عليه سؤال يجب أن يُجاب عنه؛ لأنَّ السعادة والخير. يُطلب لذاته لا لغيره.

فالحقَّ الأوَّل يُقبل له كلُّ شيء ويتشوّقه طبعاً وإرادةً بحسب طاقته على ما يعرفه الراسخون في العلم بتفصيل الجملة وبكلام طويل؛ فهو المعشوق الأوَّل الحقيقي؛ فلذلك هو آخر كلِّ غاية؛ أوَّل في الفكرة، آخر في الحصول.

هو آخر من جهة أنَّ كلَّ زمانٍ يوجد زمانٌ يتأخَّر عنه، ولا يوجد زمانٌ يتأخَّر عن الحقِّ.

هو طالب الكلِّ إلى النيل منه والوصول إليه بحسبه.

هو غالب على إعدام العدم وعلى سلب المهيئات ما يستحقُّها بنفسها من البطلان و«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»؛ وله الحمد على ما هدانا من سبيله؛ فأولانا من تفضيله.

شرحُ فُصُوصِ الْحِكْمَةِ

للسيد ابراهيم اعل الحسني الشنب غازاني

(٨٥٠-١١١٩ هـ.ق.)



مرکز تحقیقات و پژوهش علوم اسلامی

[مقدمة الشارح]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أنشأ هويات المهيئات بالقضاء السابق على القدر؛ و
أبدع جواهر العقول ونفوس القوى بسابق أمره كلمح بالبصر. أحكم
نظام العالم بياهر حكمته على أبلغ وجه وأحسن صور؛ وأحاط علمه
بكليات الأمور وجزئياتها من المعاني والصور.

و الصلوة على نبيّنا محمد أفضل من أوتي الحكم من البشر وآله
المشفّع في المحشر^١ صلوة تامّة ما توارد على الهیولی الأعراض و
الصور.

وبعد، فلما شهدت العقول السليمة والطباع المستقيمة بأنّ للعلوم
شرفاً وجلالاً، وأبهة وجمالاً خصوصاً للعلم المسمّى بالحكمة النظرية،

١. س، ط: - وآله المشفّع في المحشر.

المتشرف بتحصيلها القوة البشرية، الكامل لمعرفة الحقائق الخارجية^١،
المبتدئة من بدايتها وانتظام سلسلة أسباب الأعيان المنتهية إلى غايتها،
وجب على كل عاقل أن يطلبه ويحصله حتى يستعدّ بالسعادة القصوى
الأخروية. من حصله فقد اغتنم بالسعادة و من ضيّعه فقد خسر الدنيا و
الآخرة؛ وكانت^٢ الرسالة المنسوبة إلى قدوة الحكماء المتألهين، قُرّة
عيون أعيان المحققين، الفيلسوف الذي لا تسمح بمثله^٣ الأعصار في
بيان المعاني ولا يأتي بقرينه الفلك الدوّار في إبانة المباني، الذي أسس
القواعد إلى أن لقّب بالمعلّم الثاني، الشيخ الأجلّ، أبي^٤ نصر الفارابي
- شكر الله سعيه وأرضاه، وجعل أعلىّ الفراديس مُنقلبه ومثواه - كتاباً
فيه شفاء من أمراض الجهالات، ونجاة من أسقام الخيالات، حاوياً
لجواهر كلّها كالنصوص، محتوياً على كلمات تجري مجرى النصوص،
شاملاً لمباحث جليّة متعالية أن ينالها التفحص الفكري ومطالب نبيلة
عالية يجب في إصابتها الحدس القويّ، تحيّر العقول في عويصاته و
عجزت الأنفهام عن حلّ^٥ مشكلاته، كنوز معانيه في صخور عباراته
مخزونة و رموز حقائقه في دقائق إشارته مبطونة. ما حلّ إلى الآن
بنان^٦ البيان عُقد معضلاته و ما فتحت أيدي الأفكار بعد أبواب مغلفاته.

١. س: الخارجية. ٢. ش: كاتب.

٣. ش: لمثله؛ هامش و ش: بمثله.

٤. س، ش: حلّ.

٥. س: أكبر.

٦. س: أكبر.

فعرائس نكاته في خيام الاحتجاب مقصورة و لطائف معانيه تحت حجب الألفاظ مستورة.

فأمرت أن أكشف عن وجوه مخدراته نقابها وأميط عن حسان خرائده حجابها. فشرحته بحمد الله سبحانه شرحاً ينشر مطويات رموزه ويظهر مخفيات كنوزه. يهدي إلى سواء السبيل ويخلو عن الاختصار والتطويل؛ وضمنته جميع ما يحتاج إليه من تبين ما فيه أو له وعليه؛ وأوردت ما أدّى إليه نظري القاصر أو سنح لخاطري الفاتر؛ وجنحت في حل بعضها للنقل من الفحول كما يقال مخافة جحود الذين عرفوا الحق بالرجال؛ والتزمت إيراد ألفاظه ممزوجاً بما سنح لي من الزوائد تسهيلاً للأمر علي الناظر وتكثيراً للفوائد.

وأرجو من أعيان الأذكياء^٢ أن ينظروا فيه بعين الرضاء وأن لا يبادروا إلي إنكار ما فيه قبل حق النظر فيه واستكشافه.

فلما قومت بنيانه، رأيت أن أشتد عنوانه باسم من سما^٣ بمنزلته^٤ فوق السماء ورسم من علاه بمرتبته أعلام الهدى؛ أعني رفيع حضرة من شرح الله صدره للإسلام، وأوضح طويته بأنوار أسرار الوحي والإلهام، وآتاه الحكمة والحكم صيتاً، وأعطاه الملك والدين صفتاً^٥، و

٣. س: سما؛ ط: سمت.

٤. ط: صغيراً.

٢. س، ط: الأذكياء.

٥. ط: علت.

١. س: أفراد.

٤. س، ش: منزلته.

محضه عن سوء الخلق والإثم، وزاده بسطة في العلم والجسم، نصب
رايات الشريعة يئمن تقويته، ونضر^١ رياض الحكمة بحسن تربيته،
إجمال الكمال وتفصيله، جمال الجلال وتفضيله، سلطان المشارق و
المغرب، برهان المطالب والمآرب، فياض سحاب^٢ اللطف على
الخلائق، وهاب عظام النعم والدقائق.

له هيم لا منتهى لكبارها وهمته^٣ الصغرى أجل من الدهر
الغازي في سبيل الله، المجازي لمن اتخذ إلهه هواه، ظل الله على
العالمين، غياث الحق والسلطنة والدين، الواثق بالله الملك المستعان،
أبو المظفر سلطان يعقوب بهادر خان، لا زال ناصرًا لعباد الله وحافظًا
لبلاذ الله. اللهم! شرف صدره برعاية قلوب المساكين، ونور قلبه بنور
المعرفة والصدق واليقين، وخلد ظلال معدناته بكلامك القديم. ربنا
تقبل منا إنك أنت السميع العليم.

وها أنا أشرع في المرام وأقول مستعيناً بالحكيم العلام: الحكيم
بالحقيقة هو الحق الأول الواجب بالذات؛ إذ هو كامل المعرفة بذاته؛ و
الحكمة عند المحققين تقع على العلم التام؛ وكل ما سوى
الواجب الوجود^٤ ففي إدراكه نقصان بالنسبة إلى علمه تعالى؛ فلا حكيم

٣. س: همه.

٢. س، ط: سجال.

١. س: نظر.

٤. ط: واجب الوجود.

حقيقةً إلّا هو.

وأما الحكيم في العرف فهو مَنْ عنده علم الحكمة الذي هو معرفة أحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية؛ يعني أنّه علم بجميع الأحوال التي موضوعاتها الحقائق الخارجية على وجه تكون تلك الحقائق عليه في حدود ذواتها بحيث لا يتصور فيه التغير بتبدّل الأديان والأوضاع بمقدار^١ تفي به الطاقة الإنسانية.

وبالجملة: أنّ ذلك العلم لا يلزم أن يكون بجميع أحوال جميع الأعيان على وجه يطابق الواقع حتّى يلزم انتفاؤه وعدم تحقّقه لأحد، بل يجب أن يكون العلم بالجميع على هذا الوجه بقدر الطاقة الإنسانية؛ ولما كان العلم ينقسم بانقسام المعلوم والموجودات الخارجية تنقسم إلى ما يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا وإلى ما لا يكون كذلك لاجرم انقسمت الحكمة أيضاً إلى قسمين:

أحدهما: العلم بأحوال الموجودات التي لقدرتنا واختيارنا تأثير في وجودها؛ وتسمّى حكمة عملية.

ثانيهما: العلم بأحوال^٢ الموجودات^٣ التي لا يكون لقدرتنا تأثير فيها؛ وتسمّى حكمة نظرية؛ وهي على ثلاثة أقسام؛ لأنّ ما لا يتعلق^٤

١. س: لمقدار.

٢. س: - بأحوال.

٣. س: بالموجودات.

٤. ط: يتعلق.

بقدرتنا إما أن لا تكون مخالطة المادّة شرطاً لوجوده أو تكون؛ وحينئذٍ إما أن لا تكون تلك المخالطة شرطاً لتعقله أو تكون.^١

الأول: هو العلم الإلهي؛ وهو العلم الأعلى.

والثاني: هو الرياضي؛ وهو العلم الأوسط.

والثالث: هو الطبيعي؛ وهو العلم الأسفل.

هذا؛ وفيه نظر؛ لأنّه قد يبحث في العلم الأعلى عن أمور تكون مخالطة المادّة شرطاً لوجودها كالحركة^٢ والسكون والكمّيات والكيفيات؛ ولأنّه قد يبحث في علم الهيئة الذي هو العلم الأوسط عن كروية^٣ الأفلاك والعناصر؛ فيجب أن لا تكون تلك المخالطة شرطاً لتعقلها على ما يقتضيه التقسيم^٤؛ فيلزم^٥ أن لا يبحث عنها في العلم الأسفل؛ لأنّ المبحوث عنه فيه يجب أن تكون المخالطة شرطاً لتعقله وقد بحث^٦ عنها فيه، كما لا يخفى.

ويمكن أن يجاب عنه أمّا عن الأوّل فبأن نقول: إنّ ما يجب أن لا تكون المخالطة شرطاً لوجوده هو محمولات ذلك العلم لاموضوعاته؛ لأنّ منها ما هو بريء عن المادّة وعلاقتها مطلقاً كالواجب تعالى والملا الأعلى؛ ومنها ما هو يخالط المادّة مخالطة^٧

١. م، ش: + و.

٢. ش: مثل الحركة.

٣. ش: كرويّة.

٤. ش: - التقسيم.

٥. ش: فلزم.

٦. م، ش: يبحث.

٧. ش: فخالطه.

السبب المقوم كالصورة؛ ومنها ما يوجد في المادة وفي غيرها كالعلية و الوحدة؛ ومنها ما يتوقف وجودها على المادة كالحركة والسكون و الكميات و الكيفيات؛ لكن^١ ليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها المستفاد من المادة، بل نحو الوجود الذي لها؛ أي وجودها أي قسم من أقسام الوجود من الوجود الجوهرى أو العرضي؛ ولا شك أن نحو وجودها الذي أثبت لها في هذا العلم - وهو الوجود الخارجى العرضي - لا يتوقف على المادة؛ فالأحوال^٢ التي يبحث عنها في هذا العلم يجب أن لا تكون مستفادة من المادة؛ وأما الموضوعات فيجوز أن تكون مستفادة منها وأن لا تكون.

فإن قيل: كيف يجوز أن يكون الموضوع محتاجاً إلى المادة و المحمول لا يكون محتاجاً إليها مع أنه يجب أن يكون مساوياً له؟! قلنا: لا يجب مساواته له، بل يجوز أن يكون أعم منه لكن بحيث لا يتجاوز عن موضوع العلم، كما في قولنا: «الصلوة واجبة»؛ فإن الوجوب أعم^٣، لتناوله الزكوة والحج وغيرهما لكن لا يتجاوز عن فعل المكلف الذي هو موضوع علم الفقه.

وأما عن الثاني فبأن نقول: لانسلم أن علم الهيئة المجسمة من العلوم الرياضية، بل هو من العلوم الطبيعية كالطب؛ لأن الطبيعى لا ينظر إلا في

١. ط: و.

٢. ش: في الأحوال.

٣. ط: + من الصلوة.

الأحوال التي هي ^١ من جهة المادّة، والطبّ والهيئة المجسّمة ينظران في الأحوال التي لأجل المادّة أيضاً لكن باعتبار خصوصيّة هي الصّحة و المرض أو ^٢ التشكّل أو غير ذلك؛ فلا ينفكّان عن تعقّل المادّة بخلاف العلوم الرياضية؛ فإنّها تبحث عن أحوال الخطوط والسطوح وغيرهما التي يمكن تعقّلها من غير تعقّل المادّة؛ فإنّ العقل يمكنه أن يتعقّل المقدار بدون المادّة؛ كيف لا وقد ذهب أفلاطون إلى أنّ البعد موجود في الخارج مجرداً عن المادّة؟! فالعقل يحتاج إلى استقصاء في النظر والتأمّل حتّى ينكشف له أنّ المقدار لا يوجد في الخارج إلّا في مادّة؛ فكيف يستلزمه في التعقّل؟!

والحكمة العملية أيضاً ثلاثة أقسام؛ لأنّه:

[١.] إمّا أن يكون متعلّقاً بما يختصّ بشخص واحدٍ و يصلح حاله به، كالعلم بمحاسن الأخلاق و رذائل الأوصاف؛ فهو علم الأخلاق و فائدته تحليلية النفس بالفضائل و تخليتها عن الرذائل.

[٢.] و إمّا أن يكون متعلّقاً بما يصلح به حال الشخص مع أهل منزله؛ فهو علم تدبير المنزل؛ و غايته انتظام المصلحة التي بين الزوج و زوجته و الولد و والده و العبد و مالكه.

[٣.] أو يكون متعلّقاً بما تصلح به الأمور المتعلّقة بأهل المدينة و

ينتظم به حالهم؛ فهو الحكمة المدنية؛ وحكمها أن يتعاون الناس على ما يتعلق به مصالح الأبدان وكيفية بقاء نوع الإنسان؛ وقد يقسم هذا القسم إلى ما يتعلق بالنبوة والشرعة 1/ ويسمى علم النواميس؛ 2/ وإلى ما يتعلق بالملك والسلطنة ويسمى علم السياسة.

هذه جملة أقسام الحكمة التي من يؤتيها فقد أوتي خيراً كثيراً. قيل: إن الحكمة العملية مرغبة من العلم والعمل؛ فإن كمال الإنسان لا يتحصل بمجرد العلم؛ ولذلك قيل: «الحكمة خروج الإنسان إلى كماله الممكن في جانبي العلم والعمل».

يرد عليه أنه لا يلزم من عدم تحصيل كمال الإنسان بمجرد العلم تركب الحكمة العملية من العلم والعمل؛ وإنما يلزم ذلك أن لو انحصر كمال الإنسان في علم الحكمة؛ وليس كذلك، بل الحق أن الحكمة بقسميها النظرية والعملية من جملة العلوم التي هي^١ من كمال القوة النظرية لكن الإدراكات التي في قسمها الأخير ليست مقصودة بذواتها، بل ليتوصل بها إلى استكمال القوة العملية بالأخلاق المرضية والصفات الحميدة.

وأما قولهم: «الحكمة خروج النفس» - إلى آخره - فليس تعريفاً لعلم الحكمة، بل هو تعريف^٢ لنفسها، كما صرح به هذا القائل^٣ أيضاً؛ والكلام في الحكمة العملية التي هي قسم من علم الحكمة.

١. س: - هي.

٢. س: - هو تعريف.

٣. س: + قدس سره.

و اعلم أن النزاع في «أن الوجود هل هو زائد على المهيئات^١ أم لا» ينبغي أن يكون في حيثية الوجود التي هي المسماة بالوجودات الخارجية التي بها تتحد المهيئة بمفهوم الموجود؛ وهي منشأ انتزاع المفهوم الاعتباري من الموجودات الحقيقية المسمّى بالفارسية بـ «هستی» و «بودن» لا في نفس هذا المفهوم؛ لأن التشكك^٢ في كونه زائداً مستبعد^٣ مَن هو في مرتبة التحصيل؛ فكيف بالفحول من العقلاء؟! فالحكماء القائلون بكون الوجود عين الواجب أرادوا^٤ أن الأمر الذي هو منشأ انتزاع هذا المفهوم عين ذاته تقدّست؛ يعني أن ذاته تعالى بذاته لا بسبب انضمام أمرٍ آخر إليها مصدر للآثار الخارجية بخلاف الممكنات؛ فإنها ليست بذواتها كذلك، بل بسبب ضميمته باعتبارها ينسب إلى الفاعل؛ فالوجود المطلق عندهم زائد على الواجب تعالى كما أنه زائد على الممكنات.

قال الشيخ في تعليقاته: «الوجود في كلّ ما سواه غير داخل في مهيئته، بل طار عليها من خارج ولا يكون من لوازمه؛ فذاته هو الواجبية أو الوجود بالفعل ٣/ لا الوجود مطلقاً، بل ذلك من لوازمه. ٥» ٤/

١. ط: المهيئة. ٢. ط: الشك.

٣. سن: مستبعد؛ ش: مستعد؛ هامش وش: مستبعد. ٤. ط: + به.

٥. ج: - بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي أنشأ... لوازمه.

[مقدمة المؤلف]

بسم الله الرحمن الرحيم

<الأمور التي قبلنا> يعنى أن الموجودات التي تقرب منا <لكل> واحد <منها مهية> لها مرتبة المعروضية بالقياس إلى الوجود <وهوية> وهي تطلق على الحقيقة الجزئية و على الوجود الخارجي أيضاً لكن المراد بها ههنا الوجود <وليست مهية> عين <هويته و لادخلة في هويته؛ و لو كانت مهية الإنسان> مثلاً عين <هويته لكان تصوّر مهية الإنسان تصوّراً لهويته^٢> لأنّ اتّحاد المعلوم يستلزم اتّحاد العلم. <فكنت إذا تصوّرت ما الإنسان> أي مهية <تصوّرت هو الإنسان> أي هويته؛ <فعلمت وجوده>.

٢. ش: لهويه.

١. ط: أن.

و ملخصه: أن مهية الإنسان لو كانت عين وجوده لكان العلم بالإنسان هو العلم بوجوده وليس كذلك؛ إذ كثيراً ما نتصور الإنسان ولا يخطر ببالنا معنى الوجود وحيثيته. أما الوجود الخارجي فظاهر وأما الوجود العقلي فلأن تعقل الإنسان لا يستلزم تعقل تعقله. فإن قيل: لانسلم أن تعقل المهية ينفك عن وجودها؛ فإن تعقل المهية هو بعينه^١ تعقل الوجود.

قلنا: لو كان كذلك لكنا لانشكل في كونها موجودة عند حصولها في العقل؛ وليس كذلك؛ لأننا نتعقل كثيراً من المهيئات ونشكل في وجوداتها. <و> أيضاً لو كانت^٢ المهية عين الهوية > لكان كل تصور للمهية يستدعي تصديقاً < بوجودها^٣؛ لأن تصور المهية على هذا التقدير هو بعينه تصور الوجود؛ فكما^٤ أن تصور العقل مثلاً يكفي في العلم بأنه عقل من غير استعانة بشيء؛ إذ ثبوت الشيء لنفسه بيّن، كذلك يلزم أن يكفي^٥ في العلم بكونه موجوداً؛ لأنه عينه على هذا الفرض وليس كذلك؛ إذ قد يحتاج العلم به إلى براهين كثيرة المقدمات.

و لم يبين^٦ استحالة كون المهية داخلية في الهوية مع أن الدعوى شاملة لها أيضاً أكثفاً بالبيان الذي سيذكره في استحالة كون الهوية

١. ش: نفسه؛ هامش و ش: بعينه.

٢. ج: ش: كان.

٣. ج: لوجودها.

٤. س: - في العلم بأنه عقل يكفي.

٥. ح: وكما.

٦. ش: لم يبين.

داخله فيها؛ لأنه يجري فيها بعينه^١.

والدليلان المذكوران إنما يتّمان إذا كانت المهيّة متصورة بكنّهما.
أما الدليل الأول؛ فلأنه إذا كانت متصورة لابكنّهما جاز أن يكون العلم بالمهيّة بالوجه هو العلم بالوجود كذلك؛ وعدم خطور الوجود في العقل بالوجه عند تصوّرنا المهيّة بالوجه ممنوع.

وأما الدليل الثاني؛ فلأنه لو لم تكن المهيّة متصورة بكنّهما جاز أن يكون الوجود عينها ومع ذلك يمكن أن لا تصدّق بوجودها^٢؛ لأنه غير معلوم لنا بخصوصه؛ فإن تصوّر الإنسان بوجه الضحك من غير أن يعلم خصوصية ذات الإنسان لا يستلزم العلم بأنه إنسان ضرورة.

<ولا> يمكن أيضاً أن تكون <الهويّة داخله في مهيّة هذه الأشياء وإلا لكان <الوجود >مقوّماً لا يستكمل تصوّر المهيّة دونها < وليس كذلك؛ إذ المهيّات المعقولة يتمّ تصوّراتها بدون الوجود واعتباره؛ فلا يكون جزئاً لشيءٍ منها.

فإن قيل: المقصود أن الوجود خارج عن جميع المهيّات الممكنة؛ /5/ وما ذكرتم في بيانه لوتّم لدلّ /6/ على أن الوجود زائد على المهيّات المتصورة؛ فلا ينطبق الدليل على الدعوى.

قلت؛ لاشكّ أن المهيّات الممكنة تستند إلى فاعلها من حيث إنّها

١. ج: نفسه.

٢. س: لو.

٣. ج: لوجودها.

موجودة لا من حيث هي؛ فإنَّ الإنسان من حيث إنَّه موجود مستند إلى الفاعل لا من حيث إنَّه إنسان. فبالفاعل يرتبط الوجود بها و تتحقَّق نسبته إليها؛ و ظاهر أنَّ انتساب المهيَّات إلى الفاعل على وُتيرة واحدة لا يختلف باختلافها وكذلك نسبة الوجود إليها؛ فإذا ثبت زيادته في البعض فقد ثبت في الكلِّ.

<و> أيضاً؛ لو كان الوجود داخلاً في المهيَّة >يستحيل رفعه عن المهيَّة توهُماً< أي لما أمكن أن يتوهُم رفع الوجود مع بقاء المهيَّة كالواحد للإثنين؛ إذ لا يمكن أن يتوهُم ارتفاع الواحد مع بقاء مهيَّة الإثنين وليس كذلك؛ و قد بين^١ ذلك بأنَّ^٢ ارتفاع الجزء هو بعينه ارتفاع الكلِّ لا أنَّه ارتفاع آخر؛ و من المستحيل أن يتصوَّر انفكاك الشيء عن نفسه. و فيه نظر؛ لأنَّ عدم العلة علة لعدم المعلول؛ و لا شك أنَّ الجزء علة لوجود الكلِّ؛ فيكون عدمه علة لعدمه.^٣

و أيضاً؛ العقل الصريح يحكم بصحة قولنا: «عُدِمَ الجزء فعُدِمَ الكلِّ»؛ فيكون بينهما^٤ تقدُّم و تأخُّر ذاتي على أنَّ الكلِّ كالإثنين إذا وجد يكون هناك موجودات ثلاثة متغايرة بالذات قطعاً؛ الكلِّ من حيث هو كلٌّ و كلٌّ واحد من الوجدتين؛ فإذا انتفي واحد من تينك^٥ الوجدتين

٢. ط: أن.

١. ش: تبين؛ هامش وش: يُبين.

٥. ش: تلك؛ هامش وش: تينك.

٤. ج: عليهما.

٣. س: ش: به لاعتنه.

انتفي موجودان من تلك الموجودات الثلاثة وهما الكلّ من حيث هو كلّ واحد من جزئيه؛ فهناك عدمان ومعدومان متغايران^١ بالذات. فلا يكون أحدهما هو الآخر، بل السرّ فيه أنّ الجزء علّة لتحصيل ذات الكلّ من حيث هو وبه قوام الكلّ؛ أعني أنّه داخل في ذاته؛ ومن المستحيل أن يتوهّم بقاء مهية الكلّ بدون ما لا تتحصّل تلك المهية ولا تتقوم من حيث هو إلّا به بخلاف العلل الأخر واللوازم؛ إذ ليس لها مدخل في طبيعة الذات من حيث هي، بل هي إنّما تكون خارجة عنها؛ فيصحّ أن يتوهّم انتفاؤها مع بقاء الذات.

<و> أيضاً لو كان الوجود جزئاً من المهية <لكان قياس الهوية من الإنسان> مثلاً <قياس الجسمية والحيوانية وكان> الشأن والأمر <كما أنّ من يفهم الإنسان إنساناً> بأن يتصوره بكنهه وذاته لا بشيء آخر <لا يشكّ في أنّه جسم أو حيوان>؛ إذا فهم الجسم أو الحيوان؛ <لأنّ ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له ضروري عند إخطار الذاتي في العقل> كذلك <يجب أن> <لا يشكّ> من يفهم ذات الإنسان <في أنّه موجود وليس كذلك، بل يشكّ ما لم يقم حسّ أو دليل> <فلا يكون الوجود جزئاً من الإنسان>.

تلخيص هذا الدليل أنّ الوجود لو كان جزئاً من المهية لوجب أن

١. ج، ش، مغايران؛ هامش «ش»: متغايران.

يحصل لنا التصديق بوجودها عند تصوّرها وليس كذلك.

وفي الأدلة المذكورة في نفى كون الوجود جزءاً من المهيّة^١ نظر^٢؛
أما الأول: فبأن نقول: إن أريد بقوله: «لا يستكمل تصوّرها» أنها
لا تحصل بكنّنها في العقل بدون الوجود، فنفي التالي ممنوع؛ وإن أريد^٣
أنها لا تحصل مطلقاً في العقل بدون الوجود فالملازمة ممنوعة.

وأما الثاني: فلاّنه إن أريد بقوله: «يستحيل رفعه» - إلى آخره -^٤ أنه
يمنتع توهم ارتفاعه حين يلاحظ^٥ المهيّة بالكنّنه فنفي التالي ممنوع؛ وإن
أريد أنه يمنتع توهم ارتفاعه مطلقاً - سواء كانت تحصل بالكنّنه أو
بالوجه - فالملازمة غير مسلمة؛ لأنّه يجوز أن لا يتصوّر المهيّة حينئذٍ^٦
على وجه يكون الوجود ملحوظاً فيها بالذاتية؛ فيمكن للعقل أن يتوهم
رفعه؛ إذ منشأ استحالة هذا التوهم كونه ملحوظاً بالجزئية.

وأما الثالث: فلاّنه إنّما يتمّ ان لو كانت المهيّة متصوّرة بكنّنها؛ إذ لو
لم تكن كذلك جاز أن يحصل لنا الشكّ حينئذٍ^٧ في كونها موجودة؛ لأنّها إذا
لم تكن متعلّقة^٨ بكنّنها جاز أن تكون ذاتياتها مجهولة فضلاً عن التصديق
بشوبتها لها. ألا ترى أن النفس لما كانت متصوّرة باعتبار تدبير البدن
تعرّضوا لإثبات جوهريتها بالبرهان مع زعمهم أن الجوهر جنس لها؟!

١. ط: جزءاً للمهيّة. ٢. س: - نظر. ٣. ط: + به.
٤. ج: - إلى آخره. ٥. ج: ملاحظة. ٦. ج: - حينئذٍ.
٧. ج: - حينئذٍ. ٨. س: متعلقه.

< فالوجود والهوية لما يلينا^١ من الموجودات ليس من جملة المقومات > متفرع على الأدلة التي ذكرت لنفي الجزئية؛ وإذا لم يكن من جملة المقومات وقد بين أنه ليس عيناً لها؛ < فهو من العوارض؛ > لأن كونه غير مبائن لها وعدم كونه معروضاً لها ظاهر.

فإن قيل: لا يمكن أن يكون الوجود من العوارض؛ لأن ثبوت العارض للمعروض فرع ثبوت المعروض إن ذهنياً فذهناً وإن خارجياً فخارجاً؛ فذلك الثبوت المتقدم إن كان هو الثبوت المتأخر يلزم توقّف الشيء على نفسه؛ وإن كان غيره ننقل الكلام إليه ويلزم التسلسل.

قلنا: إن عروض الوجود للمهية وزيادته عليها في نظر العقل واعتباره بمعنى أنه يمكن للعقل أن يلاحظها من حيث هي من غير اعتبار الوجود والعدم - سواء كان ذهنياً أو خارجياً - وإن كانت لا تنفك عن الوجود في العقل وينسب إليها الوجود فيجده زائداً عليها عارضاً لها ويجد المهية قابلة له؛ وهذا هو المراد بثبوت الوجود لها في الذهن لا ما هو المتبادر منه وإلا يلزم المحال المذكور.

وإذا ثبت أن الوجود من العوارض^٢ فلا يمكن أن يكون من العوارض المفارقة، بل هو^٤ من العوارض^٥ < اللازمة > لأنه يمتنع

٣. ط: + فلا بد أن يكون.

٢. س: إذ.

١. ش: يتنا.

٤. س، ش: - فلا يمكن... هو. ٥. ش، ط: - من العوارض.

بديهية بقاء المهيّة بدون الوجود؛ فكُلّما انتفى الوجود لم تبق المهيّة؛ فيكون لازماً.

لا يقال: فحينئذٍ يلزم تقدّم الوجود على المهيّة؛ لأنّ ما ذكرتم يقتضي أن يكون كونها مهيّة^١ بسبب الوجود وليس كذلك؛ إذ الوجود عارض لها.

لأنّا نقول: لا يلزم ممّا ذكرتم^٢ تقدّم الوجود عليها غايته أنّه يلزم منه استلزام كون المهيّة مهيّة للوجود^٣ ولا محذور فيه، بل نقول: إنّ الحقّ الصريح الذي لا يحوم حوله شائبة الريب أنّ الوجود والمهيّة متلازمان لا يتقدّم أحدهما على الآخر ذاتاً وزماناً. أمّا أنّه ليس بينهما تقدّم وتأخّر زمني فظاهر لاسترة به؛ وأمّا أنّه ليس بينهما تقدّم وتأخّر ذاتي فلاّنه لو كان بينهما تقدّم وتأخّر ذاتي فلا يخلو إمّا أن تكون المهيّة متقدّمة على الوجود أو يكون الوجود متقدّماً^٤ عليها.

لا جائز أن تكون المهيّة متقدّمة عليه // بالذات وإلاّ لوجب أن يصحّ قولنا: «صار الإنسان إنساناً فوجد.» إذ التقدّم الذاتي بين الشيئين مصحّح لدخول الفاء على المتأخّر المحتاج وليس كذلك؛ لأنّ اعتبار كونه متقدّماً^٥ يسلب عنه جميع المفهومات.

٢. ش: ذكرنا.

١. ش: فاعليه؛ هامش وش: ما هية.

٥. ج، س، ش: مقدماً.

٤. ج، س: مقدماً.

٣. ج: الوجود.

و لا جائز أيضاً^١ أن يكون الوجود مقدماً عليه؛ لأنه لو كان مقدماً عليه فلا يخلو إما أن يكون باعتبار وجوده في نفسه أو باعتبار ثبوته للمهيّة. لا يجوز^٢ أن يكون باعتبار وجوده في نفسه وإلاّ لزم أن يوجد الوجود أولاً في حدّ ذاته ثم يصير الإنسان إنساناً؛ وهو باطل؛ لأنّ الوجود إذا صار موجوداً في نفسه لم يمكن أن يكون جوهرًا لأنه أمر إضافي، بل عرضاً^٣؛ فيمتنع أن يصير وصفاً للإنسان مرتبطاً به؛ لأنّ ثبوت الصفة الموجودة في حدّ نفسها للموصوف فرعٌ على ثبوت موصوفها بديهة^٤. فالموصوف إن كان ثابتاً بهذا الثبوت يلزم الدور؛ وإن كان ثابتاً بغيره^٥ فنقل الكلام إليه ويلزم التسلسل؛ ولا يمكن أيضاً أن يكون تقدّمه على المهيّة باعتبار ثبوته^٦ للمهيّة وإلاّ لزم صحّة قولنا: «وجد الإنسان فصار إنساناً» وهو باطل؛ لأنّ قولنا: «وجد الإنسان» يقتضي أن يكون الإنسان إنساناً وموجوداً، وقولنا: «فصار إنساناً» يقتضي أن لا يكون إنساناً في تلك المرتبة؛ فيتناقضان.

لا يقال: تقدّم الوجود على المهيّة في الاعتبار بمعنى أنّ العقل يعتبر الوجود أولاً والمهيّة ثانياً بأن يحكم بأنّه وجد فصار إنساناً لا أنّه وجد الإنسان فصار إنساناً حتّى يتناقض، كما يقال: «إنّ الجسم

٣. ج: عرض.

٢. ط: لا جائز.

١. ج: أيضاً.

٦. س: بثبوته.

٥. س: لغيره.

٤. ط: بداهة.

٧. ش: - إن.

النامي بشرط الحساس يصير حيواناً. ١/8

لأننا نقول: الوجود لا يتصور إلا عارضاً مرتبطاً بغيره؛ فلا يمكن للعقل أن يعتبره قبل اعتباره معروضه؛ فلو لم يتقدم^١ على الوجود فلا أقل من أن يكون معه. على أن قولكم: «وجد» يقتضي ارتباط الوجود بغيره؛ فذلك الغير إن كان إنساناً عاد المحذور؛ وإن كان غيره فيما أن يكون مبهماً^٢ يصير بضميمة الوجود معيّنًا أو يكون معيّنًا^٣.

فإن كان الأوّل يلزم أن يتغير الشيء في ذاته بسبب أمر خارج عنه عارض له؛ وهو باطل؛ لأن ذلك التغير لا يمكن إلا من أمر داخل كالفصل بالقياس إلى الجنس؛ فإن الحيوان إذا أخذ من حيث هو مبهم واعتبر الناطق فيه صار نوعاً معيّنًا هو الإنسان؛ فكونه إنساناً إنما يكون بالفصل الذي هو داخل لا بالوجود الذي يبين أنه زائد.

وإن كان الثاني يلزم أن تتأخر إنسانية الإنسان عن وجود غيره^٤ لاعن وجود نفسه؛ هذا خلف؛ وأيضاً الوجود من الصفات الاعتبارية المنتزعة عن المهيّة؛ فلو قدّم عليها لزم تقدّم الصفة الاعتبارية على موصوفها؛ وهو محال.

فإن قيل: إن الصورة متقدّمة على الهيولى مع أنها وصف لها.

٣. ط: معيّنًا أو لا يكون.

٢. ش: منهما.

١. ج: س: يقدم.

٤. ج: غير.

قلنا: الصورة وإن كانت من صفات الهيولي لكنها ليست من صفاتها الاعتبارية؛ والمستحيل تقدّم الوصف الاعتباري على موصوفه. فإن قلت: إذا جاز أن يكون وصف الشيء مقدماً عليه في الجملة فليجز ذلك في الأوصاف الاعتبارية أيضاً.

قلت: إن الصورة الجوهرية لما^١ كانت غير محتاجة^٢ إلى المحل في وجودها، بل في عوارضها من قبول الاتصال والانفصال والتشكّل أمكن للعقل أن يعتبر تقدّمها على الهيولي بخلاف الأوصاف الاعتبارية؛ والأعراض التي في وجوداتها محتاجة إلى المحل؛ فإنها يمتنع للعقل أن يعتبر تقدّمها على موضوعاتها.

نعم يمكن تقدّم الوجود على المهيّة على مذهب من قال إن الوجود حقيقة الحقائق وإن امتياز بعضها عن بعض بعوارض مسمّاة في المشهور بالمهيّات^٣، كما يقول^٤: إن حقيقة الإنسان مثلاً هو الوجود و يمتاز عمّا عداه بعارض هو الحيوان الناطق على عكس مذهب الجمهور؛ وأمّا على مذهب الجمهور^٥ المشهور بين القوم فلا.

<و بالجملة ليس > الوجود <من اللواحق التي تكون بعد المهيّة > لما يتّنا أنفاً. /9/

١. س: كما. ٢. ج، س، ش: محتاج. ٣. س: بالمهيّة.
٤. ج: يقال. ٥. س، ش، ط: المذهب. ٦. ط: - الجمهور.

قد يتوهم من هذا الكلام أن الوجود من الاعتبار المتقدمة على
المهية؛ لأن فيه نفى^١ أن يكون الوجود بعد المهية؛ وهو فاسد؛ لأنه
لا يلزم من انتفاء كونه بعد المهية أن يكون قبلها؛ إذ يجوز أن يكون معها
- كما سبق^٢ - وإنما نفى كونه بعد المهية ولم ينف كونه قبلها لأنه
يتسارع الوهم إلى تأخره عن المهية؛ لأنها معروضة له؛ فنفي البعدية
لئلا يقع غلط.

ولما بين زيادة الوجود على المهيئات الممكنة أراد أن يثبت موجوداً
هوئته ووجوده عين ذاته؛ فقال: <وكل لاحق فيما أن يلحق الذات
عن ذاته ويلزمه وإما أن يلحقه عن غيره>؛ لأن لحوق الشيء
للشيء أمر ممكن في نفسه؛ فلا بد له من علّة؛ فعلته إما نفس الذات أو
غيرها ضرورة؛ والوجود لا يمكن أن يكون من اللواحق التي تلحق
الشيء عن ذاته؛ لأنه لو كان كذلك فلا يخلو إما أن يلحقه قبل الوجود
أو يلحقه بعده.

[١.] لا جائز أن يلحقه قبل الوجود؛ >لأنه محال أن يكون الذي لا
وجود له < سواء اعتبر معه صلاحية أن يعرض له الوجود أو لا > يلزمه
شيء يتبعه في الوجود؛ < لأن استفادة الموجود وجوده من
المعدوم الصرف بديهية^٣ الاستحالة.

٣. س: بديهيه.

١. ش: نفي؛ هاشم «ش»: نفي. ٢. ج: - كما سبق.

قيل: لو تم^١ ذلك لزم أن لا تكون المهيئات الممكنة قابلة لوجوداتها؛ لأن بديهية العقل حاکمة بأن ما لا وجود له لا يمكن أن يكون له شيء يتبعه في الوجود سواء كان بالإيجاد والإفادة أو بالقبول والاستفادة. وأجيب عنه بأن قابل الوجود مستفيد له؛ فلا بد أن يعتبره^٢ العقل معرّى عن الوجود لئلا يلزم تحصيل الحاصل و عن العدم أيضاً حتى لا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي الوجود سواء كان في وجود نفسه أو وجود غيره؛ فإنه يستحيل أن لا يكون موجوداً ضرورة أن مرتبة الإيجاد والتأثير متأخر عن مرتبة الوجود؛ فما لم يوجد الشيء لم يوجد^٣ هذا. /10/

واعلم أن كلام الناقض مبني على أن قبول المهيّة للوجود قبول بالمعنى المتبادر منه بأن يكون للمهيّة ثبوت. ثم إن الوجود يعرض لها عروض الأعراض لموضوعاتها وليس كذلك؛ لأن القبول بذلك الوجه لا يتصور إلا إذا كان للقابل وجود مستقل بدون المقبول؛ ولا شك أن المهيّة بالنسبة إلى الوجود ليس كذلك؛ إذ ثبوت المهيّة هو وجودها لا^٤ أن الوجود^٥ أمر يحل^٦ فيها بعد ثبوتها؛ فحينئذ نقول: إن أراد الناقض بقوله: «لزم أن لا تكون^٧ المهيّة قابلة للوجود» القبول

٣. ش: + الشيء.

٢. س، ش، ط: يعتبر.

١. ج: نسلم.

٦. هامش وش: تجلى.

٥. ج: + لها.

٤. س: الا.

٧. ج: تكون.

بالمعنى الذي ذكره فالملازمة مسلّمة وبطلان التالي ممنوع؛ وإن أراد^١ القبول في نظر العقل بمعنى أنه لا يمكن^٢ للعقل أن يجد بينهما نسبة مثل نسبة القابل بالمقبول حين انتزاعه منها الوجود؛ فالملازمة^٣ ممنوعة. <فمحال أن تكون المهية > الصالحة لأن يعرض لها الوجود <يلزمها شيء حاصل > ويحصل منها أمر موجود <إلا بعد حصولها^٤؛ > لأن التأثير لا يتصور إلا من الموجود.

[٢]. ولا جائز أيضاً أن يلحقه بعد الوجود؛ وإليه أشار بقوله: <ولا يجوز أن يكون الحصول يلزمه بعد الحصول و الوجود يلزمه بعد الوجود؛ فيكون > أي فيلزم أن يكون <أنه قد كان > الشيء <قبل نفسه > وهو باطل.

هذا إذا كان الوجود السابق عين الأحق^٥ ظاهر؛ وأما إذا كان وجوداً^٦ آخر فيلزم أيضاً 11/ أن يكون موجوداً بوجودين سواء كان الوجود المتقدم مجتمعاً مع الوجود المتأخر أو غير مجتمع بأن يكون أن عروض الوجود الثاني للمهية بعينه آن انتفاء الوجود الأول لكن في استحالة اللازم على هذا التقدير تأمل. 12/

وإذا بطل هذان القسمان <فلا يجوز أن يكون الوجود من اللواحق

١. ج: - أراد. ٢. س: يمكن. ٣. س: فالملازمة.

٤. ج: حصوله. ٥. هامش «ش»: اللواحق. ٦. س: وجود.

التي للمهيّة عن نفسها؛ < لأنّ اقتضاء لحوق شيء لذاتٍ لا يمكن أن يكون من تلك الذات إلّا بشرط كونه موجوداً؛ > إذاً اللاحق لا يلحق الشيء عن نفسه إلّا الحاصل^٢ الذي إذا حصل عرضت له أشياء سببها^٣ هو < ذلك الحاصل؛ > فإنّ الملزوم المقتضي لل لازم < سواء كان اقتضاؤه لوجود^٤ اللازم في نفسه أو لوجوده لغيره^٥ > علّة لما يتبعه ويلزمه؛ < لأنّ المعروف اقتضاؤه له > و العلّة لا توجب معلولها إلّا إذا وجبت؛ < لأنّ وجوب الشيء عن الشيء فرعٌ وجوبه في نفسه؛ إذ الشيء ما لم يجب إمّا بالذات أو بالغير لم يجب عنه شيء.

فإن قيل: إنّ الوجوب الذاتي من مقتضيات الذات؛ فيكون الذات علّة له؛ و لا يتقدّم عليه بالوجوب؛ لأنّها لو تقدّمت عليه^٦ بالوجوب؛ فإنّما أن يكون بهذا الوجوب فيلزم أن يكون الشيء قبل نفسه أو بوجوبٍ آخر و ننقل الكلام إليه و لا يتسلسل، بل ينتهي إلى وجوبٍ لا يكون وجوبٌ^٧ مقدّماً عليه؛ فلا يصحّ كلّية قوله: «و العلّة لا توجب معلولها إلّا إذا وجبت»؛ فلا ينتج المطلوب.

اللهم! إلّا أن يخصّص بالوجود و يقال: «و العلّة - أي علّة الوجود - لا توجب معلولها» - إلى آخره -^٨ فحينئذٍ يسقط^٩ النقص لكنّ كلامه

٣. ش: بها؛ هامش و ش: سببها.

٢. ج: للحاصل.

١. ط: و.

٥. س: لغير.

٤. ج: لوجوده.

٩. ج: سقط.

٨. ج: - إلى آخره.

٧. ج: - وجوب.

لا يساعد ذلك؛ لأنه إن أراد^١ بقوله: «إن الملزوم المقتضي لل لازم علة» أنه علة لوجوده^٢ في نفسه فهو ممنوع؛ وإن أراد^٣ أنه علة له من غير تقييد بالوجود وغيره - كما هو الظاهر - فهو صحيح لكن إذا قيد العلة في الكبرى بالوجود^٤ لم يتكرر الأوسط.

قلنا؛ لانسلم أن الوجوب الذاتي من مقتضيات الذات، 13/ بل الوجوب الذاتي كالوجود عين^٥ الذات؛ فلا يحتاج إلى علة والوجوب الغيري مستفاد من الغير وهو متقدم عليه بالوجوب كما بين في موضعه؛ 14/ وأيضاً عند تقييد العلة في الكبرى بالوجود يمكن أن يبين الصغرى بأن يقال: المراد أن^٦ الملزوم المقتضي لوجود اللازم في نفسه علة للوجود وحينئذ يصير ضرورياً غير قابل للمنع لكن الكبرى - سواء قيد العلة بالوجود أو أطلق - في حيز المنع. 15/

< و قبل الوجود لا تكون وجبت > إذا كان المراد بالوجوب هو الوجوب اللاحق؛ فعدم تقدمه على الوجود ظاهر، بل هو متأخر عنه؛ لأنه ضرورة بشرط^٧ الوجود؛ وأما إذا كان المراد الوجوب مطلقاً أو الوجوب السابق ففي عدم كونه قبل الوجود خفاء؛ ويمكن أن يبين بأن يقال: إنه أيضاً لا يمكن أن يكون قبل الوجود؛ لأنه من الصفات

١. س، ش، ط: اريد.

٢. س: لوجود.

٣. س: أن.

٤. ج: غير.

٥. س: بالوجوب.

٦. ط: + المحمول الذي هو.

الاعتبارية المتأخرة عن الوجود.

فإن قيل: الوجوب وإن كان من الصفات الاعتبارية لكنه^١ من الصفات التي يتقدم على وجود معروضها؛ إذ الشيء ما لم يجب إما بالذات أو بالغير لم يوجد؛ فوجوب الشيء قبل وجوده. قلنا: إن تقدم العارض الغير المستقل في الوجود - سواء كان له وجود كالأعراض أو لم يكن كالأوصاف الاعتبارية - على وجود معروضه ممتنع، كما سبق^٢.

و أيضاً: الوجوب إما بالذات أو بالغير؛ فإن كان الأول فهو لا يتقدم على وجود الواجب؛ لأنه يستحيل تقدم أمر عليه؛ 16/ وإن كان الثاني فهو وإن كان مقدماً على فعلية نسبة الوجود إلى المهية كالإمكان لكنه ليس مقدماً على نسبة الوجود إليها؛ لأننا إذا اعتبرنا مهية الممكن و نسبنا الوجود إليها وجدنا الإمكان كيفية لهذه النسبة و بواسطة تحقق علل الوجود تخرج هذه النسبة عن صرافة الإمكان و تنتهي إلى الوجوب و هو الوجوب السابق. ثم تصير^٣ موجودة بالفعل. فهذا الوجوب مقدّم على الاتّصاف بالفعل و متأخّر عن الاتّصاف بالإمكان، كما أن الإمكان أيضاً مقدّم على الاتّصاف بالفعل و مؤخّر^٤ عن مطلق الاتّصاف؛ إذ هو كيفية له؛ و أمّا إن تأخّر الوجوب

١. ج: لكنها.

٢. ج: + بيانه.

٣. ش: لم يصّر.

٤. ج: متأخر.

عن هذا الوجود هل يكفي في الإيجاد^١ أم لا فكلام آخر لا دخل له في تقدّم الوجود على الوجوب الذي هو غرضنا؛ والظاهر^٢ أنه لا يكفي، بل لابدّ فيه من تأخّر الوجوب عن الوجود بالفعل. فثبوت بعض المفهومات يستدعي الوجود بالفعل وبعضها يستدعي الوجود مطلقاً على ما يقتضيه العقل الصريح؛ وأمّا ما ليس فيه رائحة الوجود - كالمعدوم الصرف - فلا يثبت له شيء قطعاً؛ فعلى هذا يجب أن يحمل الوجوب الذي في الدليل على الوجوب اللاحق حتّى ينطبق الدليل على الدعوى. /17/

بقي ههنا شيء وهو أن الإمكان مستند إلى ذات الممكن^٣ من حيث هي؛ فيكون معلولاً لها^٤؛ فيلزم أن تكون علته التي هي الذات واجبة قبل ثبوت الإمكان لها. فهذا الوجوب لا يجوز أن يكون وجوباً ذاتياً وإلا يلزم الانقلاب ولا يجوز أيضاً أن يكون وجوباً بالغير؛ لأنّ الوجوب الغيري متأخّر عن الإمكان، لما سبق.

و^٥ ما قيل في الجواب عنه من «أنّا نختار كونه وجوباً ذاتياً ونمنع لزوم الانقلاب وإنّما يلزم أن لو كان وجوب الوجود؛ وأمّا إذا كان^٦ وجوب الإمكان فلا. فالممكن ضروريّ الإمكان لا ضروريّ الوجود في حدّ نفسه ليلزم المحال. فهذا الوجوب يجوز أن يتأخّر عن اتّصاف

١. ج: الاتحاد.

٢. ج: ايضاً.

٣. ط: ممكن.

٤. ج: - لها.

٥. ج: - اما.

٦. س: - كان.

المهية بالوجود كالإمكان ويتقدّم على اتّصاف المهية بالإمكان». فمدفوع بأنّ الكلام في وجوب وجود العلة لا في وجوب أيّ محمول كان لها كما لا يخفى إلّا أن تقييد^١ العلة بالوجود كما أشرت إليه بقولي^٢: «يمكن أن يبيّن الصغرى» إلى آخره.

ولمّا لم يمكن^٣ الإيجاد واقتضاء الوجود بدون الوجوب المؤخّر عن الوجود > فلا يكون الوجود ممّا تقتضيه المهية في ما وجوده غير مهيته بوجه من الوجوه <.

وإذا ثبت أنّ الوجود لا يمكن أن يكون من مقتضيات المهية ولا بدّ للموجودات الممكنة من مبدأ موجود؛ > فيكون إذن المبدأ الذي < يصدر > عنه الوجود < أي وجود الممكنات^٤ > غير المهية < المقترنة بالوجود، بل هو عين الوجود؛ > وذلك لأنّ كلّ لازم و مقتضٍ و عارض فإمّا من نفس الشيء وإمّا من غيره < ضرورة^٥ > وإذا لم تكن الهوية للمهية التي ليست هي الهوية^٦ عن نفسها فهي لها عن غيرها. < بهذا القدر من الكلام يثبت ما ادّعاه.

وأما قوله: > فكلّ ما هويته غير مهيته و غير المقومات فهويته عن^٧ غيره <؛ فلا تظهر الفائدة فيه، بل الظاهر أنّه تكرار؛ وكلّ ما كان

١. ج: يعقد؛ ش: يقيد. ٢. ج: أشير إليه بقوله؛ س، ش: أشار إليه بقوله.

٣. س، ش، ط: لم يكن. ٤. س، ش، ط: وجودات الممكنة.

٥. س: ضرورة. ٦. ش: بالهوية. ٧. ج، س، ش، ط: من.

هويته مستفادة من الغير فهو ممكن لا بدّ له من علّة؛ ولا يمكن أن تذهب العلل إلى غير النهاية، لاستحالة التسلسل. > فيجب أن ينتهي إلى مبدأ لا مهية له مباحنة للهوية < أي تكون هويته عين ذاته؛ لأنها لا يمكن أن تكون خارجة عن ذاته كما بين؛ ولا يمكن أيضاً أن تكون جزئاً لها اتفاقاً ولما سنيته عن قريب؛ فتعيّن أن مبدأ الموجودات يجب أن يكون الوجود عينه.

قال بعض المحققين: مراتب الموجودات في الوجودية بحسب التقسيم العقلي ثلاث لا مزيد^١ عليها:

[١.] أدناها الموجود بالغير؛ أي الذي يوجد غير؛ فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته ووجد^٢ يغايرهما^٣؛ فإذا نظر إلى ذاته وقطع النظر^٤ عن موّجه أمكن في نفس الأمر انفكاك الوجود عنه؛ ولا شبهة في أنه يمكن أيضاً تصوّر انفكاكه عنه^٥؛ فالتصوّر والمتصوّر كلاهما ممكن؛ وهذه حال المهيئات الممكنة كما هو المشهور.

[٢.] وأوسطها الموجود بالذات بوجود غير؛ أي الذي تقتضي ذاته وجوده اقتضائاً تاماً يستحيل^٦ معه انفكاك الوجود عنه؛ فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته؛ فيمتنع انفكاك الوجود عنه

٢. س: موجود.

١. ش: مرته؛ هامش وش: مزيد.

٥. ج: عنه.

٤. ج: + إلى غيره.

٣. ج: مفاير لهما.

٦. س: - يستحيل.

بالنظر إلى ذاته لكن يمكن تصوّر هذا الانفكاك؛ فالمتصوّر محال و التصرّوّر ممكن؛ وهذه حال واجب^١ الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين.

[٣]. وأعلّاهها الموجود بالذات بوجود^٢ هو عينه؛ أي الذي وجوده عين ذاته؛ فهذا الموجود ليس له وجود يغير ذاته؛ فلا يمكن تصوّر انفكاك الوجود عنه، بل الانفكاك و تصوّره كلاهما محال.

ولا يخفى على ذي مسكة أن لا مرتبة في الوجودية أقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة ذوي بصائر ثاقبة و أنظار صائبة^٣؛ ولم يريدوا^٤ بقولهم: «إن وجوده تعالى^٥ عين ذاته» أن ذاته تعالى فرد من أفراد مفهوم الوجود المطلق المشترك العارض للأشياء حتّى يرد عليهم أن تصوّر الانفكاك ليس بمستحيل حينئذ^٦؛ لأنّ الذات على هذا التقدير غير الوجود بحسب الواقع؛ فيتصوّر^٧ الانفكاك بينهما كمرتبة الأوسط للموجود؛ فيلزم أن لا تتحقّق المرتبة الثالثة التي هي المرتبة العليا، بل أرادوا به أنّه تعالى هو الوجود^٨ المحض؛ يعني أنّه بحيثيّة لو حصل في العقل لما أمكن للعقل أن يفصله إلى معروض غير الوجود و عارض هو الوجود، كما

١. س، ش، ط: الواجب. ٢. ج: صافية. ٣. س: لم يردوا.

٤. ج: - تعالى. ٥. ج: + تعالى. ٦. ج: - حيثلي.

٧. ش: فتصور. ٨. ج، ش: الموجود.

أنه يفصل الموجودات الممكنة إليهما كالإنسان؛ فإنه عند التفصيل وجده العقل أنه أمر يعرضه الوجود؛ فهو شيء موجود لا أنه موجود من حيث هو بلا اعتبار شيء معه؛ ولذلك يحتاج الممكن إلى علّة تجعل ذلك الأمر المغائر للذات مرتبطاً بها؛ ولا يحتاج الواجب إليها لعدم المغائرة بين الذات والوجود؛ فلا يتصور الانفكاك بين ذاته تعالى وبين كونه موجوداً وهو كونه بحيث تصدر عنه الآثار الخارجية بخلاف المرتبتين الأخيرتين؛ وأما تصور الانفكاك بين الذات وبين مفهوم الوجود^١ المطلق البديهي التصور فهو ممكن؛ لأنه يغير الذات.

فإن قيل: المراتب الثلاث^٢ للموجود و^٣ هو ما قام به الوجود؛ فيكون مغائر له؛ فلا تتحقق المرتبة الثالثة التي هي المرتبة العليا؛ إذ كلّ غيرين يتصور الانفكاك بينهما.

قلت: تقسيم الموجود إلى هذه المراتب ليس بحسب معناه اللغوي حتّى يرد ما ذكرتم، بل بحسب معناه الحقيقي المعبر عنه بالفارسية بلفظ^٤ «هست» ولا شك أن ذلك المعنى لا يقتضي^٥ المغائرة، بل يحتمل أن يتحقق^٦ مع المغائرة وبدونها؛ إذ مآله أنه أمر تظهر عنه الآثار

١. ج: الموجود. ٢. س: الثالث. ٣. س، ش، ط: + الموجود.

٤. س، ش، ط: بلفظة. ٥. ش: لا يقتض؛ هامش «ش»: لا يقتضي.

٦. ج: - أن يتحقق.

الخارجية سواء كان ذلك الظهور لذاته من غير قيام شيء به أو لأجل قيام شيء آخر به.

و لو سلم أن هذا التقسيم بحسب معناه اللغوي نقول: القيام أعم من أن يكون حقيقياً كقيام الوصف بموصوفه^١ أو غيره كقيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بالغير كما قيل في حدّ الجوهر^٢ أنه أمر يقوم بذاته؛ أي لا يكون قائماً^٣ بالغير؛ و ظاهر أن التجوّز في معنى القيام لا يستدعي التجوّز في وقوع الموجود على شيء.

و لو سلم أنه يستدعيه نقول: إنّ الحكماء لا يتحاشون عن ذلك، بل صرح الشيخ أبو علي في تعليقاته بذلك حيث قال: «إذا قلنا:» واجب الوجود موجود« فهو لفظ مجاز معناه أنه يجب وجوده لا أنه شيء موضوع فيه^٤ الوجود.» /18/

[١]. فصّ

فصّ الشيء عبارة عن خلاصة الشيء وزيدته؛ ولما كانت^٥ المباحث المذكورة في هذه الرسالة عين الحكمة وخلاصة مسائلها عنون كلّ طائفة مخصوصة منها بالفصّ ليشعر في أوّل الأمر بجلالة مكانتها^٦ و

١. ج: بموصوفها. ٢. ط: الجواهر. ٣. س: قياماً.

٤. هامش وش: له. ٥. ج، س، ش: كان. ٦. ج: مكانها.

نفاسة شأنها حتى يرغب الطالبون في تحصيلها رغبةً كاملةً. /19/

<المهية المعلولة لا يمتنع^١ في ذاتها وجودها> أي لا تكون ممتنعة عن الوجود لذاتها <وإلا> أي وإن كانت ممتنعة لذاتها <لم توجد> وإلا يلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان <و لا يجب وجودها بذاتها وإلا لم تكن معلولة> للتنافي بين الوجوب الذاتي^٢ والاحتياج إلى الغير الذي يستلزم الإمكان: <فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود> ضرورة انحصار المفهومات في الثلاث؛ فإذا لم تكن واجباً أو ممتنعاً لذاته تعين أن تكون ممكناً لذاته.

<و يجب بشرط مبدئها و تمتنع بشرط لامبدئها>؛ لأن الممكن لا يخلو من أن تكون علته موجودة أو معدومة؛ فإن كانت^٣ موجودة فالممكن واجب بالغير وإن كانت معدومة فالممكن ممتنع بالغير؛ إذ عدم علته علة لعدمه؛ والوجوب بالغير يسمى الوجوب السابق إذا كان متقدماً على وجود المعلول؛ لأنه وجب من علته ثم وجد؛ والمراد بالسبق الذاتي؛ فلا يلزم اتصاف المهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة؛ كيف وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير؟! وإذا كان متأخراً عن وجود المعلول يسمى الوجوب^٤ اللاحق والضرورة بشرط

١. س، ش: لا تمتنع. ٢. س: - الذاتي. ٣. ج: كان.

٤. س، ش، ط: الوجود.

المحمول؛ لأنَّ كلَّ ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجوداً.
فإن قيل: لمَّ لا يجوز أن يكفي في وقوع أحد طرفي الممكن رجحانه
الحاصل من العلة الخارجية من غير أن ينتهي إلى حدِّ الوجوب؛
فلاتكون تجب بشرط مبدئها.

قلنا: العلة التي بها يقع وجود الممكن - أعني علته التامة - لا بدَّ أن
تكون بحيث يجب بها الوجود؛ إذ لو لم يجب بها أمكن أن يتحقَّق معها
الوجود والعدم؛ إذ لاجهة للامتناع؛ فأمكن أن يقع بالنسبة إلى تلك
العلة الطرف المرجوح و وقوع الطرف المرجوح بالنسبة إليها لا يمكن
بدون رجحانه على الطرف الراجح بالنسبة إليها؛ وهو باطل، لمنافاته
مقتضى ذاتها وهو رجحان الطرف الراجح وإذا كان الوجود حاصلاً
للمهية المعلولة عن غيرها؛ > فهي في حدِّ ذاتها هالكة < عارية عن
الوجود باطلة في نفسها > و < تلك المهية المعلولة > من الجهة
المنسوبة إلى مبدئها واجبة < الوجود > ضرورة؛ فكلَّ شيء هالك إلا
وجهه < يمكن أن يراد بالوجه الذات، كما يقول العرب: «أكرم الله
وجهك» أي ذاتك؛ يعني أن كلَّ شيء هالك باطل في حدِّ ذاته إلا
ذات الحق تعالى؛ فإنه بحث الوجود؛ فكلَّ شيء هالك إلا وجهه أزلاً
وأبداً؛ ولا يحتاج العارف إلى قيام القيامة حتَّى يسمع ندائه تعالى:

﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ بل هذا النداء لا يفارق سمعه أبداً؛ ويجوز أن يرجع ضمير «وجهه» إلى الشيء كما هو الظاهر من سياق كلامه؛ أي كل شيء من الممكنات هالك من جميع الوجوه إلا وجهه المنسوب إلى مبدئه^١؛ لأن ذات الممكن إذا اعتبر من حيث هي بدون علته يكون هالكاً محضاً عدماً صرفاً؛ وإذا اعتبر من الوجه الذي سرى^٢ إليه الوجود من الحق الأول يكون موجوداً؛ فيأذن لاموجود في ذاته إلا ذاته تقدّست. /20/

[٢.٠] فص

>المهية المعلولة لها عن ذاتها أن ليست ولها عن غيرها أن توجد؛ والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات. < قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «إذا كان شيء من الأشياء لذاته سبباً لوجود شيء آخر كان سبباً له دائماً مادامت ذاته موجودة؛ فإن كان دائم^٣ الوجود كان معلوله دائم الوجود؛ فيكون مثل هذا من العلل أولى بالعلية؛ لأنه يمنع مطلق العدم للشيء؛ فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء؛ وهذا هو المعنى الذي يسمى إبداعاً عند الحكماء وهو تأييس الشيء بعد

١، س: المبدئه.

٢، ش: يسرى.

٣، س: دائماً.

ليس مطلقاً^١؛ فإنَّ للمعلول في نفسه أن يكون ليس و يكون له عن علته أن يكون أيس و الذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان^٢ عن الذي يكون عن غيره؛ فيكون كل معلول أيساً بعد ليسٍ بعديةً بالذات» 21/ انتهى.

قد يتوهم من ظاهر كلام الشيخين في هذا المقام أنَّ العدم مقتضى ذات الممكن وله تقدّم بالذات على وجود الممكن.

و اعترض عليه بأنَّ الممكن متساوي النسبة إلى الوجود و العدم؛ فكما أنَّ وجوده يكون من الغير كذلك عدمه أيضاً يكون من الغير؛ فلا يكون من ذاته.

و أيضاً؛ لو كان عدمه مقتضى ذاته لكان ممتنعاً بالذات و قد فرضناه ممكناً بالذات؛ هذا خلف.

و بأنَّ تقدّم عدم الشيء على وجوده بالذات باطل؛ إذ لا يصح أن يقال: «عديم الشيء ثمّ^٣ وجد^٤».

و لنا أن نجيب عنه بأن نقول: الممكن الموجود^٥ لما كان وجوده من^٦ غيره فإذا قطع النظر عن الغير و اعتبر ذاته من حيث هو لم يكن له وجود^٧ قطعاً؛ و هذا السلب للمعلول ثابت في حدّ ذاته 22/ لآزم له من

١. ج: مطلقاً. ٢. ج، ش: في الزمان. ٣. ط: - ثم. ٤. ط: فوجد. ٥. ج: الوجود. ٦. ج: عن. ٧. ط: وجوده.

حيث هو^١ سواء كان في حالة الوجود أو في حالة العدم وهو المراد بالعدم الذي قيل فيه إنه مقدّم على وجود الممكن؛ لأنّ صريح العقل حاكم بأنّ وجوده من الغير لأجل أنّه ليس بوجود في حدّ ذاته؛ إذ لو كان له وجود في حدّ ذاته لم يمكن أن يوجد من الغير^٢ وإلا يلزم تحصيل^٣ الحاصل لا أنّ اتّصافه بالعدم الذي هو رفع الوجود و يستحيل اجتماعه معه من مقتضى ذاته ليلزم المحال؛ فإنّ ذلك بيّن البطلان لا يتفوّه به عاقل فضلاً عن عظماء الحكماء.

أو نقول: المراد أنّ للمعلول في حدّ ذاته عدم اقتضاء الوجود ولا استحقاقيته لا عدم الوجود؛ ولا شكّ أنّ عدم ذلك الاقتضاء الذي هو مقتضى ذات^٤ المعلول مقدّم على وجود المعلول؛ لأنّه ما لم يتحقّق عدم الاقتضاء في ذات المعلول لم يتصوّر وجوده؛ إذ حينئذٍ يتحقّق إمّا اقتضاء الوجود؛ فيكون الوجود وجود الواجب لا وجود^٥ المعلول أو اقتضاء العدم؛ فيصير ممتنعاً^٦ بالذات لا موجوداً؛ فعلى أيّهما كان صحّ قولهم: «الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم». فإن كان السبق بالزمان فحدوث زمني وإن كان بالذات فحدوث ذاتي؛ غايته أن يكون المراد بالعدم أعمّ من معناه المتبادر. /23/

١. ط: + هو. ٢. ج، س: - حدّ.

٣. ش: - لأجل... الغير.

٤. ط: + الممكن.

٥. ط: + الممكن.

٦. س: ممتنع.

و قد يمنع /24/ كون الأمر الذي عن الذات قبل الذي عن الغير بأنه يجوز أن لا يكون بين ذينك الأمرين علّية و معلولية مطلقاً فضلاً عن أن يكون الأمر الذي عن الذات علّة للذي ليس عن الذات؛ ولما كان ما بالذات مقدّماً على ما بالغير >فالمهية المعلولة أن لا توجد بالقياس إليها قبل أن توجد؛ فهي < أي كلّ مهية معلولة > مُحَدَّثَةٌ لا بزمانٍ تقدّم < بل بالذات، لسبق عدمها على وجودها سبقاً ذاتياً، كما يبيّن؛ و هذا هو المسمّى بالحدوث الذاتي؛ و أمّا الحدوث الزماني فهو سبق العدم على الوجود سبقاً زمانياً؛ و إن فسّر الحدوث الذاتي باحتياج الشيء في وجوده إلى غيره كما فسّره الإمام فتحقّقه ظاهر و تقدّمه على وجود الممكن لا يحتاج إلى كثرة مؤونة؛ إذ يصحّ أن يقال: «احتاج إلى العلّة؛ فأوجدته؛ فوجد.»

[٣.٣] فصّ

>كلّ مهية مقولة على كثيرين كالإنسان فليس قولها^١ على كثيرين لمهيتها^٢ وإلا < أي وإن كان حملها على كثيرين من مقتضى ذاتها > لما كانت مهيتها^٣ مقترنة بمفرد^٤ < أي لم تكن مهيتها محمولة على

١. س: قولهم.

٢. ج: لمأهياتها.

٣. ج: مهياتها.

٤. ج: - بمفرد.

واحد بالعدد وإلا يلزم تخلف مقتضى الذات عنها؛ إذ المفروض أن حملها على كثيرين من مقتضاها؛ <فذلك> أي حملها على كثيرين واتحادها معها <من غيرها> ضرورة؛ <فوجودها> أي وجود المهيّة للأفراد وكونها إياها <معلولة> لغير الذات؛ لأنه لما لم يمكن أن يكون من الذات تعين أن يكون من غيرها.

[٤]. فص

<كل واحد من أشخاص المهيّة المشتركة فيها ليس كونه تلك المهيّة> أي ليس كون كل واحد تلك المهيّة؛ يعني لا يكون منشأ حمل المهيّة عليه واتحادها معه <هو كونه ذلك الواحد> أي لا تستدعي تلك المهيّة لذاتها خصوصية ذلك الواحد واتحادها معه؛ ويمكن أن يقال: «إنّ معناه ليس كون المهيّة تلك المهيّة»؛ أي ليس مقتضى نفس تلك المهيّة هو كونه واتحاده مع ذلك الواحد؛ فتذكير الضمير في «كونه» باعتبار تأويل المهيّة بالشيء كالإنسان؛ فإنه لا يمكن أن يوجد لزيد من حيث إنه إنسان <وإلا> أي وإن كان اتحاد المهيّة كالإنسان مع واحد من تلك الأشخاص وهو زيد مثلاً

لأجل أنه إنسان <لاستحالت^١> أن توجد <تلك المهية> وهو
الإنسانيه مثلاً <لغير ذلك الواحد> وهو عمرو؛ <فإنّ ليس
كونها ذلك الواحد> أي ليس حملها عليه و اتّحادها معه <واجباً
لها من ذاتها؛ فهي> أي كون المهية متّحدة مع ذلك الواحد
<لسبب^٢> خارج من ذاتها؛ <فهي معلولة.>

[٥]. فصّ

<الفصل لا مدخل له في مهية الجنس.> يعني أنّ الفصل المقسّم للجنس
لا يدخل في مهية الجنس من حيث هو جنس لا مطلقاً؛ فإنّ الفصل و
الجنس و النوع كلّها واحد بالذات مغائر بالاعتبار؛ فإنّ المعنى
الواحد إذا اعتبره العقل من حيث إنّه مبهم قابل لأن يكون أشياء
كثيرة هو عين كلّ واحد منها يكون الجنس؛ وإذا اعتبره^٣ من حيث
إنّه متحصّل^٤ بشيء^٥ ليس خارجاً عنه بأن يكون منطبقاً على تمام
حقيقته^٦؛ فذلك المحصّل هو الفصل و المتحصّل^٧ هو النوع؛ فالفصل
من حيث إنّه فصل و هو كونه محصّلاً و معيّنّاً لا يدخل^٨ في الجنس

٣. ج: للجنس لا مدخل له.

٢. ش: بسبب.

١. ج: ط: لاستحال.

٤. ج: لشيء.

٥. ج: + الذات.

٤. س: ش: ط: اعتبر.

٩. ج: مدخل.

٨. س: المحصّل.

٧. س: حقيقته.

من حيث هو جنس و هو كونه مبهماً؛ لأنَّ إيهامه ^١ تردده بين أشياء كثيرة إنما هو لأجل عدم اعتبار الفصل فيه؛ لأنَّه لو اعتبر فيه ^٢ يلزم أن يكون محصلاً غير مبهم.

قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «الذهن قديعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى بعينه أشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود؛ فيضم إليه معنى آخر يعين وجوده بأن يكون ذلك المعنى متضمناً ^٣ فيه؛ و إنما يكون آخر من حيث التعيين والإيهام لا في الوجود مثل المقدار؛ فإنه معنى يجوز أن يكون هو الخطّ والسطح والعمق لا على أن يقارنه شيء؛ فيكون مجموعها ^٤ الخطّ والسطح والعمق، بل على أن يكون نفس الخطّ ذلك أو نفس السطح ذلك؛ وذلك لأنَّ المقدار هو شيء يحتمل المساواة غير مشروط فيه أن يكون هذا المعنى فقط؛ فإن ^٥ مثل هذا لا يكون جنساً - كما علمت - بل بلا شرط غير ذلك حتّى يجوز أن يكون هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه أي شيء كان بعد أن يكون وجوده لذاته هذا الوجود؛ أي يكون محمولاً عليه لذاته أنّه كذا سواء كان في بُعد أو بُعدين أو ثلاثة أبعاد؛ فهذا المعنى في الوجود لا يكون إلاّ أحد هذه ^٦ لكنّ الذهن يخلق له من حيث يعقل وجوداً

١. ط: إيهامه الذي و هو. ٢. ج: - فيه. ٣. ج: منضماً.

٤. ج: ش: مجموعهما. ٥. ش: وإن: هامش «ش»: فإن.

٦. ج: س، ش: - أبعاد. ٧. ط: + الأشياء.

مفرداً.

ثم إنَّ الذهن إذا أضاف إليه الزيادة لم يصف الزيادة على أنَّها معنى من خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة حتَّى يكون ذلك قابلاً للمساواة في حدِّ نفسه وهذا شيء آخر مضاف^١ إليه خارجاً عن ذلك، بل يكون ذلك تحصيلاً لقبوله للمساواة أنَّه في بُعدٍ واحدٍ فقط أو في أكثر منه؛ فيكون القابل للمساواة في بُعدٍ واحدٍ في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتَّى يجوز لك أن تقول: إنَّ هذا القابل للمساواة هو هذا الذي هو ذو بُعدٍ واحدٍ وبالعكس وههنا وإن كانت كثرة^٢ ما^٣ لاشكَّ فيها؛ فهي كثرة^٤ ليست من الجهة التي تكون من الأجزاء، بل كثرة تكون من جهة أمر غير محصل وأمر محصل؛ فإنَّ الأمر المحصل في نفسه يجوز أن يعتبر^٥ من حيث هو غير محصل عند الذهن؛ فتكون هناك غيرية لكن إذا صار^٦ محصلاً لم يكن ذلك شيئاً آخر إلاّ بالاعتبار المذكور الذي ذلك للعقل وحده؛ فإنَّ التحصيل ليس يغيّره بل يحقّقه؛ «25/ >فإن دخل< الفصل >ففي إنّيته< أي في كونه متعيّناً متحصلاً؛ فإنَّ الفصل علّة لتقويم الحقيقة موجوداً معيّناً كالناطق مثلاً؛ فإنّه ليس شرطاً يتعلّق به الحيوان في أن له معنى

١. س، ط: مضافاً. ٢. س: كثيره.

٣. ج: - ما.

٤. ط: كان.

٥. ج: يعبر؛ ط: يكون.

الحيوان وحقيقته، بل في أن يكون موجوداً معيناً، كما أشار إليه بقوله: <أعني أن^١ طبيعة الجنس تتقوم بالفعل > بأن تتحصل في الواقع ذاتاً موجودةً > بذلك الفصل كالحيوان مطلقاً إنما يصير موجوداً بأن يكون ناطقاً و^٢ عجباً لكنه لا تصير له مهية الحيوان بأنه ناطق. <

[٦. فص]

<وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول > أي لا يمكن أن يكون للواجب الوجود^٣ بالذات^٤ فصل^٥ مطلقاً؛ وإنما قلنا إنه لا يمكن أن يكون له فصل > لأنه لو كان < له فصل فلا يخلو من أن يكون مقسماً أو مقوماً.

فإن كان الأول < لكان الفصل مقوماً له موجوداً > أي داخلاً فيه باعتبار كونه موجوداً لا باعتبار مهيته - كما سبق - وهو باطل؛ إذ يلزم^٦ تركب حقيقة الواجب.

<و> إن كان الثاني < كان > الفصل < داخلاً في مهيته > وهو محال؛ إذ يلزم حينئذٍ تركب ذات الواجب؛ فيلزم أن يكون ممكناً و

٣. ط: لواجب الوجود.

٢. ط: أر.

١. ج: - أن.

٦. ج: + حيثئذٍ.

٥. س: بالفصل.

٤. س: - بالذات.

قد فرضنا^١ أنه واجب.^٢

ردّ عليه بأن الواجب هو ما لا يحتاج^٣ في وجوده الخارجي إلى الغير
والممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي إلى الغير؛ فلو تركّب
الواجب من أجزاء عقلية لم يلزم احتياجه إلا في الوجود الذهني إليها
وهو لا ينافي وجوبه الذاتي.

وما قيل من «أن واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في مهية
ذلك الشيء؛ لأن كل مهية سواء مقتضية لإمكان الوجود بناءً على
برهان التوحيد؛ فلو شارك غيره في مهية ذلك الشيء لكان ممكناً؛ و
إذا لم يكن مشاركاً لغيره في مهية من المهيئات لم يحتج إلى أن ينفصل
عن غيره بفصل؛ فلا يكون مركباً في العقل» فمدفوع بأنه يجوز أن
يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج كما أنه يجوز أن
يكون نوع منحصراً في فرد واحد بحسب الخارج؛ وبرهان التوحيد
لا ينافي ذلك.

وأيضاً؛ لانسلم أن كل مهية سواء - سواء كانت جنسية أو نوعية -
مقتضية لإمكان الوجود^٤، لجواز أن تكون مهية جنسية لاتقتضي
الإمكان ولا الوجوب؛ فإذا ضم إليها فصل ما تكون واجباً وإذا ضم

١. ط: فرضنا.

٢. ج، ط: و.

٣. س: هو ما يحتاج.

٤. س: الوجود.

إليها فصل آخر تكون ممكناً كالجسم؛ فإنه إذا كان متناهي الأبعاد يكون ممكناً وإذا كان غير متناهٍ يكون^١ ممتنعاً.

فإن قيل: المهية التي من شأنها الوجود إنما أن تقتضي الوجود أو لا تقتضيه ضرورة؛ فإن كان الأول كان مقتضياً للوجوب، وإن كان الثاني كان مقتضياً للإمكان؛ فلا يمكن أن توجد مهية لا تقتضي الإمكان ولا الوجوب؛ إذ لا مخرج عن طرفي النقيضين.

قلنا: إنه يجوز أن تكون للمهية مرتبة لا تكون فيها متصفة بأحدهما على التعيين وإن امتنع خلوها عنهما بحسب الواقع وتعين^٢ أحدهما يكون من جانب الفصل كالحيوان من حيث هو؛ فإنه لا يتصف بالضحك بعينه ولا بالالضحك كذلك وإن كان لا يخلو عنهما لكونهما متناقضين، بل الاتصاف بالضحك إنما يستعين إذا كان إنساناً وبالالضحك إذا كان فرساً مثلاً.^٣

والصواب أن يقال: إن الجنس والفصل لا يكونان^٤ إلا جزئيين للمهية النوعية؛ فكل ما لا يكون له طبيعة نوعية كلية لا يمكن أن يكون له جنس وفصل؛ فلا يكون للواجب جنس وفصل؛ إذ لا مهية له؛ لأن حقيقة ذاته عين إنثيته، كما بين.

١. ج: ش: كان. ٢. ج: تعيين.

٣. ج: لا يكون.

٤. ج: كذلك وإن كان لا يخلو... مثلاً.

قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «الأول لا مهية له؛ وما لا مهية له فلا جنس له؛ إذ الجنس مقول في جواب ماهو.» /26/
 وأما قوله: >إذ مهية الوجود نفسه^١. < فهو^٢؛
 إما بيان لبطلان التالي^٣ بأن يقال: دخول الفصل في مهية تعالى
 غير ممكن وإنما يمكن أن لو كان له مهية سوى خصوصية ذاته التي هي
 الوجود البحت وهو باطل؛ إذ مهية الحق تعالى - كما بين - نفس^٤
 الوجود^٥ الشخصي الوجداني البسيط.

وإما إزالة وهم عسى أن يورد على الملازمة التي في قوله: «وإن كان له فصل مقوم كان داخلاً في مهية^٦» كأنه قيل: لانسالم دخول الفصل في مهية^٧ على ذلك التقدير وإنما يلزم ذلك أن لو كان له مهية وهو ممنوع؛ لأن القوم متفقون^٨ على أن لا مهية له؛ فأجاب بأن له مهية؛ إذ مهية الوجود نفسه.

[٧]. فص

>وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين

٣. ج: الثاني.

٢. ج: - فهر.

١. ش: بعينه.

٦. س: مهية.

٥. ط: + و.

٤. س: نفسه.

٨. ج، ش: يتفقون.

٧. س: مهية.

بالعدد؛ < 27/1 هذا شروع في ^٢ برهان التوحيد؛ و تقريره: أن واجب الوجود بالذات ^٣ لا يمكن أن يحمل على كثيرين بالعدد و يمتنع أن يكون في الواقع إلا واحداً > وإلا < أي وإن كان محمولاً على كثيرين ^٤ > لكان معلولاً < كما بينه؛ و هو ينافي الوجوب الذاتي، لاستلزامه الإمكان؛ فتعين أن يكون واحداً.

وفيه نظر؛ لأنه يجوز أن لا يكون مفهوم واجب الوجود ذاتياً لما صدق عليه؛ فحينئذٍ يمكن أن تكون له أفراد لا يكون بينها ^٥ ذاتي مشترك إما بأن يكون كل منها شخصاً ^٦ لذاته أو يكون نوع كل من تلك ^٧ الأشخاص منحصراً في شخصه؛ فلا يلزم من اشتراك مفهوم الواجب بينها كونها معلولة، بل يلزم أن يكون ذلك المفهوم عارضاً لما صدق عليه و معلولاً له و ليس بمحذور، بل المحذور معلولية الأشخاص؛ و ذلك غير لازم.

و يمكن أن يقال: إن كل مفهوم إذا ^٨ تكثر فتكثره إنما يكون بسبب انضمام شيء آخر إليه؛ إذ لولاه لم يتصور فيه تعدد قطعاً كالإنسان؛ فإن تعدده و اختلافه إنما يكون بسبب انضمام أمور خارجة عن ذاته مضافة إليه و هي التبعينات؛ / 28/ فما لم ينضم إلى طبيعته شيء منها لم يمكن

٣. ط: + لا ينقسم و.

٤. ش: شخصياً.

٢. ج: - شروع في.

٥. ط: بينهما.

٨. س: إذ.

١. ج: + و.

٢. ط: كثير.

٧. ج: ذلك.

تعدّده.

وإذا تمهّد هذا فنقول: إن واجب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين؛ لأنّه هو الوجود^١ المجرّد؛ أي الوجود بشرط لا؛ فلا اختلاف ولا تعدّد فيه؛ لأنّه بهذا الاعتبار مسلّوب عنه جميع الزيادات و الأوصاف؛ فلا يمكن أن يحمل على غير أصلاً. /29/

قال الشيخ في إلهيات^٢ الشفاء: «الواجب هو مجرّد الوجود بشرط سلب سائر الأوصاف عنه. ثم سائر الأشياء التي لها مهيئات فإنّها ممكنة أن توجد به^٣؛ وليس معنى قلبي «إنّه مجرّد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه» أنّه الموجود المطلق المشترك فيه إن كان موجود هذه صفته؛ فإنّ ذلك ليس الموجود المجرّد بشرط السلب، بل الموجود لا بشرط الإيجاب؛ أعني في الأوّل أنّه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب؛ وهذا الآخر هو الموجود لا بشرط الزيادة. فلهذا ما كان الكلّي يحمل على كلّ شيء وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة و كلّ شيء غيره فهناك زيادة» /30/ انتهى.

وفيه تأمل؛ لأنّه يلزم على^٤ هذا أن يكون تغائراً اعتبارياً بين الوجود الذي هو الواجب وبين وجود^٥ الممكن وأن يكون كنه

١. ط: + البحث.

٢. ج، س، ش: - إلهيات.

٣. ش: له.

٥. ط: وجوده.

٤. س، ش: + ظاهر.

الواجب بديهياً؛ لأنه على هذا^١ يكون الوجود المطلق بديهي^٢ التصوّر مع اعتبار أن لا يكون معه شيء؛ 31/ فيكون الفرق بينه وبين الوجود المطلق كالفرق بين المادّة والجنس إذا اعتبرنا في مفهوم واحد هو مفهوم الحيوان مثلاً؛ فيلزم أن لا يكون مغائراً للمفهوم الاعتباري الذي هو الوجود المطلق إلاّ بالاعتبار؛ وكلّ ذلك مخالف لما تقرّر من قواعدهم وإن كان لا يخلو عن الإيماء إلى التحقيق.

< وهذا > الذي ذكرنا في برهان توحيد الواجب^٣ الحقّ > أيضاً برهان على الدعوى الأولى < وهو عدم انقسامه بالفصول؛ لأنه لو كان له فصل و الفصل من وجهٍ بعض الشيء؛ فيكون مركّباً؛ فيلزم أن يكون معلولاً.

[٨] فصّ

لما بين أن وجوب^٤ الوجود لا ينقسم بأجزاء المهيّة التي لا تمايز باعتبار الوجود العيني وإن كان لها تمايز باعتبار آخر أراد أن يبين عدم انقسامه بأجزاء آخر فقال: < وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام 32/ مقدارياً كان > وهو الجزء الذي له مقدار ممتاز في الوضع

١. ج: + التقدير.

٢. ط: البديهي.

٣. ط: واجب الوجود.

٤. س: الوجوب.

و الإشارة عن الآخر سواء كان لجميع الأجزاء وجود واحد^١ هو وجود الكل كالمقدار المتصل الواحد أو يكون لكل منها^٢ وجود على حدة كما إذا ركبت من مقدارين <أو معنوياً> وهو الجزء الذي يكون متميزاً في الوجود العيني ولا يكون متميزاً في الوضع كالهويلى والصورة للجسم <وإلا> أي وإن كان منقسماً بالأجزاء <لكان كل جزء منه إما واجب الوجود؛ فكثير واجب الوجود> وقد برهنا على أنه واحد <وإما غير واجب الوجود وهو أقدم بالذات من الجملة> وأقرب منها إلى الوجود؛ إذ وجود الكل بتوسط وجود الجزء؛ <فتكون الجملة أبعد> من الجزء <في الوجود>؛ فلا يكون واجباً؛ إذ هو أقرب الأشياء إلى الوجود، بل هو عين الوجود وبتوسطه صارت^٣ موجودة.^٥

ولا يخفى عليك أن هذا الدليل إنما يجري في ما إذا كان للجزء وجود منفرد؛ وأما إذا لم يكن^٤ له وجود مستقل كأجزاء المقدار المتصل الواحد في نفسه فلا؛ ويمكننا أن نبين بوجه آخر 33/ بأن نقول: لا يمكن أن يكون له أجزاء كذلك وإلا يلزم أن يكون ذا وضع وكل ما كان كذلك فهو مادّي والمادّي لا ينفك عن الاحتياج في الوجود إلى الغير؛ فيكون

٣. س، ش، ط: هي.

٢. س، ش: منهما.

١. ج: وجود وحد.

٥. ج: و بتوسط أمر صار موجودا.

٤. ط: + الأشياء.

٦. ج: - لم يكن.

ممكناً؛ فلا يكون واجباً بالذات؛ هذا خلف.^١

[٩]. فص

< واجب الوجود لا موضوع له؛ > لأنه لو كان له موضوع لكان محتاجاً إليه وهو ينافي الوجوب الذاتي.

< ولا عوارض له > إن أراد أنه لا عارض^٢ له أصلاً - سواء كانت حقيقية أو إضافية - فهو باطل؛ /34/ لأن الوجودات كلها منه وهو معها و متقدّم عليها باعتبارين مختلفين؛ /35/ وهذه صفات إضافية لا يمكن الشك في اتصافه تعالى بها؛ وإن أراد أنه لاصفات له حقيقية:

[١]. فإن كان المراد أنه ليس له صفات حقيقية مستندة إلى الغير فهو مسلّم لكنّه لا يترتب عليه قوله: < فلا لبس له؛ > إذ يجوز أن تكون له^٣ صفات حقيقية مستندة إلى ذاته^٤ تكون تلك الصفات^٥ ساترة له؛ و دعوى كون العوارض الغريبة ساترة^٦ و الصفات الذاتية ليست بساترة لا يخلو عن تحكّم.

[٢]. وإن كان المراد أنه^٧ ليس له صفات حقيقية مطلقاً؛ /36/ لأنه لو كان

١. ج: - هذا خلف. ٢. ش: عوارض. ٣. ج: - له.
٤. س: ذات. ٥. ج: - الصفات. ٦. ج: - ساترة.
٧. ج: س: ان.

له صفات حقيقية فلا يخلو إما أن تكون مستندة إلى الغير أو إلى الذات.
لأجائز أن تكون مستندة إلى الغير وإلا لزم الاستكمال به تعالى عن ذلك.

ولأجائز أيضاً أن تكون مستندة إلى الذات وإلا لزم أن يكون الواحد الحقيقي فاعلاً وقابلاً؛ ففيه نظر؛ لأنه إن أُريد أنه يلزم حينئذ أن يكون الواحد الحقيقي من جهة واحدة فاعلاً وقابلاً فلزومه^١ غير مسلم؛ وإن أُريد أنه يلزم حينئذ أن يكون الواحد الحقيقي مطلقاً فاعلاً وقابلاً فلزومه^٢ مسلم وبطلانه ممنوع. كيف وقد ذهب الشيخان إلى أن العلم من صفاته الحقيقية الزائدة على ذاته تعالى؟!

ولا يمكن أن يكون له ساتر مبائن، كما سيأتي؛ فلا لبس له؛ إذ الخفاء إنما يكون من جهة ساتر مبائن أو مخالط^٣ وقد انتفيا عنه؛ «اللبس» بكسر اللام إسم لما يلبس وبضمها جمعه؛ <فهو صراح> أي خالص عن وصمة الساتر الذي به الخفاء؛^٤ <فهو ظاهر> لأنه إذا لم يكن له ساتر يخفيه يكون ظاهراً؛ يعني يكون بحيشية لو تعلق العلم بخصوص ذاته لكان واصلاً إلى حقيقته؛ لأنه لا عوارض له تمنع الإدراك عن الوصول إليها.

١. ج: و.

٢. ج: + غير.

٣. س: + الواحد.

٤. ج: - فهو صراح... الخفاء.

[١٠] فِصْ

<واجب الوجود مبدأ كل فيض>. <الفيض في العرف هو الفعل الصادر عن الفاعل الذي يفعل دائماً بلا غرض ولا عوض>. قال الشيخ في تعليقاته: «الفيض إنما يستعمل في الباري تعالى وفي العقول لا غير؛ لأنه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لإرادة تابعة لغرض، بل لذاته وكان صدورها^١ عنه دائماً بلا منع ولا كلفة تلحقه في ذلك كان الأولى أن يسمى فيضاً» 37/ ولما كان جميع الممكنات من الأزل إلى الأبد صادرة من الله تعالى إما بالذات أو^٢ بالواسطة؛ و امتنع أن يكون^٣ صدور الأفعال عنه معللاً بالغرض؛ لأن الغرض هو شيء به يصير الفاعل فاعلاً؛ ومحال أن يكون أمر يجعل الواجب الذي هو تام من جميع الوجوه على الصفة التي لم يكن عليها، لاستلزامه أن يكون ناقصاً من تلك الجهة مستكملاً بغيره^٤؛ فلا جرم أنه تعالى يجب أن يكون مبدأ لكل فيض.

و أيضاً نقول: إنه يستحيل أن يكون في فعله تعالى غرض؛ لأنه يمتنع أن يتحقق بدون الشوق، كما إذا تصوّرنا شيئاً^٥ بأنه نافع يحصل لنا شوق إلى تحصيله^٦ لأجل ذلك النفع وهو الغرض ولا يمكن أن يكون له

٣. ج: - أن يكون.

٢. ج: و.

١. ط: صدره.

٦. ط: تحصيل.

٥. ج: شيا.

٤. ج: عنه.

شوق؛ لأنه إذا تمثّل بشيء تبع ذلك التمثّل الوجود؛ يعني أن مجرد علمه تعالى بالأشياء كافٍ في وجوداتها - كما تقرّر عندهم - بخلاف علومنا؛ فإنّها غير كافية فيها؛ فإنّا إذا تمثّلنا^١ بشيء اشتقنا تبع ذلك الاشتقاق حركة الأعضاء لتحصيل الشيء.

<وهو ظاهر على ذاته بذاته> يعني أن مبدأ الموجودات عالم بذاته لذاته^٢؛ لأنّ السبب في كون الشيء عاقلاً هو تجرّده عن المادّة؛ وكذلك السبب في كونه معقولاً هو ذلك التجرّد واجب الوجود مجرد غاية التجريد؛ فذاته غير محجوبة عن ذاتها؛ أي حاضرة عندها والعلم عبارة عن حضور مجرد عند مجرد^٣ أي عدم غيوبته عنه؛ فيكون ذاته تعالى عالماً بها والعلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول؛ <فله الكل> أي فيحصل له كلّ الأشياء باعتبار وجودها العلمي <من حيث لا كثرة فيه> لما بيّنا أن وجوه الكثرة الذاتية عن ذاته تعالى مسلوبة؛ فهو من حيث إنّه وحداني الذات لا تستند^٤ الكثرة إليه ولا تقتضيها^٥؛ <فهو من حيث هو ظاهر> يعني أن ذاته تعالى من حيث الذات يظهر مرّة^٦ أخرى بتلك الكثرة التي هي آيات دالة على وجودها؛ والمقصود أن ظاهريته الثانية التي هي ظهور بالآيات

١. ج: عقلنا.

٢. ج: لذاته.

٣. ط: - عند مجرد.

٤. س، ش: تستند.

٥. س، ش: يقتضيها.

٦. ج: مرتبه؛ ط: مرّة.

ناشئة من ^١ظاهريته الأولى التي هي ظهور بالذات؛ >فهو ينال الكل من ذاته>؛ لأنه بسبب علمه بذاته الذي هو عين ذاته وصل بالكل وأوجده؛ >فَعِلْمُهُ بِالْكَلِّ بَعْدَ ذَاتِهِ> و بعد >عِلْمِهِ بِذَاتِهِ> بعديةً ذاتيةً؛ لأنَّ الذات وكذلك علمها بها منشأوه كما سبق أو لأنه صفة له كما سيصرّحه والصفة متأخرة عن الموصوف تأخراً ذاتياً.

فإن قلت: قد صرح الشيخان - وهما أبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا - بأنَّ علم الله تعالى بالأشياء صفة لذاته تقدّست؛ والمشهور من مذهب الحكماء أنَّ علمه كساير صفاته عين ذاته؛ يعني أنَّ ذاته تعالى بذاته سبب لانكشاف الأشياء وظهورها عليه لا بواسطة صفةٍ له قائمة به كما هو حالنا؛ فما السبب في ذهابهما ^٢إلى ذلك؟

قلت: لعلَّ سببه أنَّ العلم من حيث هو علمٌ يستدعي تعلّقاً وإضافةً إلى شيء؛ لأنَّ العلم لا يكون إلّا علماً بالشيء وذلك الشيء الذي هو المضاف إليه في علم البارئ تعالى ^٣مثلاً إمّا أن يكون عين العالم، كعلم البارئ تعالى ^٤بذاته أو يكون غيره؛ فحينئذٍ لا يخلو إن تعلّق علمه تعالى بذلك الغير إمّا أن يكون حال وجوده أو يكون حال عدمه. لا جائز أن يكون حال عدمه؛ ^٥لأنَّ التعلّق الذي هو الإضافة

٣. س، ش، - تعالى.

٢. س: ذهابها.

١. ج: عن.

٥. س: لا جائز... عدمه.

٤. س، ش، - تعالى.

يستحيل أن يكون بين العالم والعدم الصرف قطعاً؛ فتعين أن يكون حال وجوده:

فإما أن يكون حال وجوده العيني فيلزم أن لا يعلم الأشياء إلا وقت وجودها؛ فينفك العلم بها عن ذاته؛ وهو باطل^١؛ لأن علم الحق الأول بالأشياء لازم ذاته؛ لأنه مسبب عن علمه بذاته الذي هو عين ذاته؛ وتختلف المعلول عن علته التامة ممتنع.

أو يكون حال وجوده العلمي؛ فإما أن يكون حاصلاً في ذات الباري تعالى على أن يكون صفة له لازمة لذاته أو يكون له وجود مفارق لذاته؛ وحينئذٍ إما أن يكون موجوداً في عقل أو نفس أو يكون مفارقاً لجميع الذوات؛ والثالث محال، للزوم القول بالصور الأفلاطونية؛ والثاني أيضاً محال؛ لأنه يجب أن يكون من جملة^٢ المعقولات معقول صدر عنه بلا واسطة من الغير وهو ما لزم ابتداء من علمه بذاته؛ وإذا كان جميع المعقولات مرتسماً في نفس أو عقل لم يمكن أن يوجد معقول كذلك؛ لأن جميعها متأخر عن أحدهما على هذا التقدير؛ فتعين أن يكون حاصلاً في ذات الباري تعالى صفة له؛ وفيه نظر؛ لأنه يجوز أن يكون علمه تعالى بقدماء المجردات حال وجودها في الأعيان؛ أعني يكون علمه تعالى بها علماً

حضورياً وبساير^١ الأشياء باعتبار حصول صورها في نفس أو عقل؛ وتكون تلك الصور علماً للواجب باعتبار صدورها عنه وعلماً للنفس أو العقل باعتبار حصولها فيه؛ ولا يدل شيء مما ذكر على بطلان هذا الاحتمال.

> و ذوق بعض المتألهة أن علمه تعالى بالأشياء عين علمه بذاته؛ < لأن جميع ما سواه مستهلكة مندمجة في مرتبة أحدية ذاته. ثم بعد تلك المرتبة يخرج من القوة إلى الفعل؛ فهو في حكم المجمل والأشياء كالتفصيل له؛ والعلم بالمجمل هو العلم بالمفصل من وجه.

> ويتحد الكل بالنسبة^٢ إلى ذاته؛ < لأن صور جميع الأشياء وإن كانت حاصلة في ذات الواجب لكنها بوجود علمي بسيط كما سنشير إليه؛ فلا اختلاف ولا تعدد في الخارج، بل ليس في الخارج إلا ذات واحدة هي الواجب الحق. > فهو الكل < أي كل الأشياء باعتبار الذات والصفة^٣ > وحده^٤ < أي حال كونه واحداً في الخارج؛ فتكون الذات مع وحدتها في الخارج كل الأشياء؛ ولهذا بيان آخر و تفصيل سيجيء في آخر هذه الرسالة، إن شاء الله تعالى.

١. ش: سائر؛ ط: ساير. ٢. س: بالنسب. ٣. ج: ش، + وفي.

٤. ج: وحدة.

[١١]. فصّ

<هو الحقّ؛ فكيف^١ لا وقد وجب؟!> يعني أنّه تعالى هو الموجود البحت؛ لأنّ الوجوب هو استغناء الشيء في كونه موجوداً عن الغير؛ فإذا^٢ لم يكن ثابتاً^٣ محضاً كان ذا مهية وجود؛ فيلزم افتقاره في كونه موجوداً إلى الغير - كما يتّين - وقد فرضنا استغنائه؛ هذا خلف.

<هو الباطن> الخفيّ عن القوى الإدراكية؛ <فكيف لا> يكون باطناً <وقد ظهر؟!> أي لأنّه قد ظهر ظهوراً تامّاً قوياً بحيث غلب ظهوره على القوى^٤ الدّراكة؛ فجعلها^٥ عاجزة عن الإتيان بإدراكه؛ فاختفى عنها^٦؛ إذ كلّ من الموجودات الممكنة نورية تنكشف ذاته؛ فلما كثرت الأنوار واشتدّ ضوؤها قصرت الإدراك عليها ومنعته^٧ عن التعلّق بماورائها.

و أيضاً؛ ذاته تعالى^٨ محض الوجود و ظهور الأشياء بالوجود؛ إذ لاخفاء أشدّ من العدم؛ فيكون نوراً محضاً متناهياً في اللطافة والنورانية؛ فلذلك منع تعلّق إدراكنا^٩ به تعالى^{١٠} كالشمس؛ فإنّها بواسطة كثرة ضوئها محجوبة عن الأبصار؛ فلو فرضنا أنّها ضوء محض و نور

١. ج: وكيف. ٢. س: فما إذا. ٣. ط: + ذاتاً.

٤. ج: القوه. ٥. س: فجعلهما. ٦. ج: عليها.

٧. ج: منها. ٨. ط: - تعالى. ٩. ج: ادراكها.

١٠. ج: ط: - تعالى.

غير مجسم^١ لا احتجبت أيضاً عن الأبصار احتجاباً أشد^٢.
 وأيضاً؛ معقولة ذاته لا تتصور بالنسبة إلينا إلا بحسب الوجوه و
 الاعتبارات؛ وكلّ ذي وجه وحيثية له حيثية العراء والإطلاق عنها؛ و
 بهذا الاعتبار لا يمكن أن يصل إليه عقل عاقل ولا معرفة عارف؛ فيكون
 باطناً؛ فيجوز أن يشير بقوله: «هو الباطن» إلى هذه المرتبة المسماة عند
 الصوفية باللاتعين؛ وهي التي ظهرت وتعيّنت باعتبار الأوصاف و
 الحيثيات؛ فليتأمل^٣.

<فهو ظاهر من حيث هو باطن> يعني أن اتّصافه^٤ تعالى بالبطون
 إذا كان ناشئاً من ظهوره الكامل فاتّصافه تعالى بصفة الظهور لا ينفك
 عن اتّصافه تعالى بصفة البطون؛ لأنّ الظهور إما بالذات أو بالآيات و أيّاً
 ما كان لا يخلو عن بطون الذات بالقياس إلينا.

أما الأول: فلأنّه وإن كان قد يتجلّى^٥ لبعض خواصّ عباده تجلياً
 مغنياً عن الاستدلال والانتقال من الآثار، كما قال: «ما رأيت شيئاً
 إلّا وقد رأيت الله قبله^٦» 38/ لكنّه لا ينكشف عليه انكشافاً تاماً، بل
 بقدر ما يفيّ ويسعه به.

١. س، ش، ط: نور مجسم. ٢. ج: + فليتأمل. ٣. ج: - فليتأمل.
 ٤. ج: اتّصافه. ٥. ط: ينجلي. ٦. ج: - قد.
 ٧. س: فيه.

و أما الثاني: فلأنّ الظهور باعتبار الآثار لا يمكن أن ينفك عن بطون نفس الذات و خفائها^١ من حيث هي؛ إذ لا يمكن لأحد الاطلاع على حقيقة الذات كما قرّر؛ وليعلم أنّ ظهور ذاته تقدّست كما هو بالنسبة إلينا كذلك بالنسبة إلى ذاته تعالى، بل هو أشدّ و أقوى بخلاف البطون^٢؛ فإنّه لا يمكن إلّا بالإضافة^٣ إلينا.

<و باطن من حيث هو ظاهر> لأنّ صفة البطون له تعالى تستلزم ثبوت صفة الظهور له؛ لأنّ^٤ البطون لا يثبت^٥ له إلّا من جهة شدّة ظهوره؛ و في بعض النسخ: «و باطن من حيث هو» و هو أيضاً صحيح؛ لأنّ صفة البطون له تعالى ناشئة من نفس ذاته من غير اعتبار شيء^٦ معها من المبائن^٧ و المخالط بخلاف الظهور؛ فإنّه قد يكون من المخالط و قد يكون^٨ من أمر مبائن لذاته و هو وجودات الممكنات.

و يحتمل أن يقال - على مذاق أهل المشاهدة -: إنّ الظهور و البطون أمران إضافيان لا يعقلان إلّا بالقياس إلى الغير؛ فما لم يتحقّق الغير و لو بالاعتبار يستحيل تحقّقهما^٩؛ ولما لم يكن عندهم موجود سوى الحقّ الواجب تعالى لم يكن الظهور و البطون بالقياس إلى غيره، بل

١. ج، ش: خفائه. ٢. ط: بطونه. ٣. ط: بالنسبة.

٤. ص، ش: + من. ٥. ط: لا ينسب. ٦. ج: + آخر.

٧. ط: المبيّن. ٨. ج، س، ط: - من المخالط و قد يكون.

٩. ج: تحقّقها.

بالقياس إليه تعالى؛ فيكون ظاهراً لنفسه بنفسه، كظهوره^١ للعارفين الذين رفع الأغطية عن أعين بصيرتهم و باطناً عن نفسه بنفسه، كبطونه و اختفائه^٢ عن المحجوبين الذين لا تنفتح أعين قلوبهم؛ فحيثية بطونه و ظهوره أمر واحد هو نفس ذاته؛ فصَحَّ قوله: «فهو ظاهر من حيث هو باطن و باطن من حيث هو ظاهر».

<فخذُ^٣ من بطونه> أي فاجهد أن تتعرّى عن الكدورات الجسمانية و تتحلّى^٤ بالصفات الرحمانية^٥ حتّى تقرب من ذات الحقّ و تدركه^٦ بأنّه لا يمكن أن يدرك متوجّهاً <إلى ظهوره> باعتبار المكونات حتّى <يظهر> لك^٧ عالم الأعلى من مطالع^٨ أفق عالم الأسفل <و يبطن> عنك نفس ذاته بأن تعترف بالعجز والقصور عن إدراكها.

[١٢]. فصّ

<كلّ ما عُرف سببُه من حيث يوجبه فقد عُرف> إشارة إلى إحاطة علمه تعالى بالأشياء؛ و تقريرها: أن الله تعالى عالم بذاته - كما سبق - و ذاته تعالى علّة و سبب لجميع ما سواه من الممكنات و العلم بالسبب

١. س: لظهوره. ٢. ج: احتجابه. ٣. ج: فجد.
٤. س: تتحل. ٥. ش: الروحانيه؛ هامش و ش: الرحمانية.
٦. ج: يظهرك؛ ش: ذلك. ٧. ط: مطلع.
٨. ج: تدرك.

التأم من حيث يوجبه - أي باعتبار خصوصية بها يتعين و يجب صدور المعلول عنه - يستلزم العلم بالمعلول بلا ارتياب، كما إذا فرضنا أن الشمس والقمر يتحركان بحركتهما الخاصة على مدار واحد هو منطقة البروج مثلاً و علمناهما كذلك مع العلم بأن نور القمر مستفاد من الشمس^١؛ و تكون^٢ الأرض في وسط الكل؛ فلاشك أننا نجزم بأنه في كل مقابلة ينخسف انخسافاً تاماً جزماً^٣ يقينياً^٤ بلا شبهة ولا شك أن ذاته تعالى سبب تأم لواحدٍ منها؛ فيلزم^٥ من العلم بها العلم به والذات مع ذلك الواحد أيضاً علّة تامّة لآخر؛ فيلزم من العلم بها^٦ العلم بذلك الآخر^٧ وهكذا حتّى يحصل له العلم بجميع المعلولات.

<وإذا رتبت الأسباب > دفع^٨ لما يتوهم من أن أسباب المهية التي هي الكليات يجوز أن تترتب إلى غير النهاية؛ فلا تنتهي إلى الجزئي؛ فلا يحصل العلم به؛ أي وإذا كانت تلك الأسباب مترتبة^٩ بأن يتوقف^{١٠} بعضها على بعض > انتهت أو آخرها إلى الجزئيات الشخصية >؛ لأن الحقائق الجنسية بسبب انضمام الفصول إليها تصل إلى مرتبة لا يمكن أن يتحصّل بعدها بالفصل، بل لا يطلب العقل

١. س: شمس. ٢. ط: فيكون. ٣. ج: - جزماً.

٤. ش: يقيناً. ٥. ج، س، ش: فلزم. ٦. ج، ش: بهما.

٧. س، ط: - و. ٨. ج: رفع. ٩. ج: مرتبه.

١٠. س، ش، ط: توقف.

شيئاً^١ في تحصيلها^٢ حينئذٍ إلا التعيين والهدية؛ وذلك إنما يكون إذا تحصلت نوع الأنواع؛ فحينئذٍ كل ما عرض له من الأمور المحصلة تصير الطبيعة به متعينة مشاراً إليها كالجوهر؛ فإنه سبب للجسم والجسم للجسم النامي والجسم النامي للحيوان والحيوان للإنسان وإلى الإنسان لزيد مثلاً؛ فالإنسان^٣ الذي هو آخر ذلك الأسباب ينتهي إلى الأشخاص التي هي نهاية تحصيل تلك الأسباب^٤ وتعيينها انتهاءً على سبيل الإيجاب < من غير قصد واختيار.

ولما كان العلم^٥ بالسبب التام يوجب العلم بمسببه < فكل كلي وجزئي ظاهر عن ظاهريته الأولى^٦ > يعني أن جميع المعلومات - سواء كانت كليات أو جزئيات - منكشف^٧ على^٨ ذاته تعالى بسبب ظاهريته الأولى التي هي علمه بذاته وهو نفس ذاته دون ظاهريته الثانية التي هي ظهور بالآيات.

< ولكن ليس يظهر له شيء منها عن ذواتها > إشارة إلى أن علمه تعالى بالأشياء ليس علماً انفعالياً مستفاداً من وجودات تلك الأشياء حتى يلزم تأثره عن الغير في صفاته الحقيقية واستكمال ما هو كامل

٣. ج: فان الانسان.

٦. ج: جزوي.

٩. س: من.

٢. ج: تحصيلها.

٥. ج: + التام.

٨. ج: ينكشف.

١. ش: سببا.

٤. س: - و.

٧. س: الاول.

تأم من جميع الوجوه بالغير؛ فلا يحصل له العلم بالأشياء مستفاداً^١ من ذواتها <داخلة في الزمان والآن>؛ لأنه يعلم الأشياء بواسطة العلم بأسبابها وعللها التامة - كما سبق - و تلك الأسباب حاضرة عنده تعالى أزلاً وأبداً؛ فمسيباتها^٢ أيضاً كذلك؛ والعلم بالمسبب إذا كان حاصلًا من العلم بالسبب^٣ لا يتغير مادام السبب موجوداً؛ ولا شك أن أسباب معلوماته ثابتة دائماً؛ فتكون معلوماته أيضاً كذلك؛ فلا تتغير في معلوماته؛ فلا تكون داخلة في الزمان.

والحاصل: أن الموجودات كلها - قديمها وحادثها - حاضرة عنده تعالى في أوقاتها المتعلقة بها؛ أي كل منها حاضر عنده مع زمانه المخصوص الذي هو فيه أزلاً وأبداً؛ فالزمان الذي هو الامتداد المخصوص حاضر عنده مع ما فيه وفي كل جزء منه؛ فيكون العلم بالشيء قبل حدوثه وعند حدوثه وبعد حدوثه على طرز واحد؛ فلا يكون في علمه «كان» و «يكون» و «كائن» بل ذلك بالقياس إلى علومنا؛ فلا يكون علمه زمانياً حاصلًا عن الغير <بل عن ذاته>؛ لأنه تعالى يعلم الكليات ويعرف الأشخاص أيضاً وأحوالها الشخصية وأوقاتها الشخصية وأمكنثها الشخصية من أسبابها الموجبة لها المؤدية^٤

١. س: مستفاد.

٢. س: بمسيباتها.

٣. س: بالمسبب.

٤.

إليها؛ وذاته تعالى مسبب الأسباب؛ وقد تحقّق أنّه عالم بها؛ فهو يعرف كلّ شيء من ذاته؛ فلا يخفى عليه شيء؛ فيكون فعلياً؛ إذ وجود المعلولات^١ على الترتيب الذي بينها في الخارج وكونها على وجه مخصوصٍ مستفاد من علمه تعالى بها - كما تقرّر عندهم - وهو كافٍ في تحقّق الأشياء؛ فإذا كان شيء لم يكن في وقت فإنّما^٢ يكون ذلك من جهة القابل^٣. فإذا تمّ استعداده حدث فيه من هناك صورة أو عرض؛ فالأشياء كلّها واجبات بالنسبة إليه تعالى؛ لأنّها إمّا لازمة أو لازم لازمه إلى أقصى الوجود على الترتيب المخصوص الذي بينها > والترتيب الذي عنده < أي الترتيب السببي والمُسبّبي الواقع في معلوماته تعالى و هو كونها > شخصاً فشخصاً بغير نهاية؛ < فإنّ الترتيب في الموجودات العينية الذي هو فرع ذلك الترتيب العلمي غير متناهٍ؛ فعدم تناهي الترتيب^٤ العلمي بالطريق الأولى؛ فهو يعرف الأشخاص وأنّها فاسدة ومتغيّرة؛ ولا يفسد علمه ولا يتغيّر بفسادها وتغيّرها؛ وكذلك يعرف جميع أحوالها الحادثة لها ويعلم أنّها تكون حادثة ولا يتغيّر علمه بها؛ لأنّه يعرف وجوداتها بأسبابها الموجدة وعداماتها بأسبابها المعدمة لها؛ والعلم المستفاد من العلم بالأسباب لا يتغيّر، كما تقدّم.

١. ج، س، ش، ث: القائل.

٢. ج، س، ش، ث: المعلومات. ٣. س، قايما.

٤. ج، س، ش، ث: الترتيب.

فإن قيل: المشهور من مذهب الحكماء أنه تعالى يعلم الأشياء على وجه كلي؛ لأن إدراك الجزئيات المادية على وجه الجزئية لا يمكن بدون التغير والتغير في علمه محال؛ و ظاهر هذا الكلام والذي قبله من أن كل كلي و جزئي ظاهر عن ظاهريته الأولى^١ أنه يعلمه على وجه الجزئية فينافيه؛ وأيضاً الجزئيات من حيث إنها جزئيات معلولات^٢ للواجب و قد سبق أن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول؛ فيلزم أن يكون عالماً بالجزئيات من تلك الحيشية.

قلنا: إن إدراك الجزئيات بخصوصها بدون التغير جائز، كما مرّ مراراً؛^٣ ويمكن أن يكون^٤ أن مرادهم من العلم بالأشياء على وجه الكلية أن تكون معلومة بحيث لا يدخل فيها الزمان لامعناه المتبادر منه و هو كونها بحيث يصح انطباقها على كثيرين؛ و ظاهر أن العلم بها على الوجه^٥ الكلي بهذا المعنى لا ينافي العلم بها على وجه الجزئية بالمعنى المتبادر منه.

لكن هذا الجواب لا يصح على مذهب الشيخين؛ لأنهما ذاهبان^٦ 39/ إلى أن علم الحق بالأشياء بحصول صورها فيه و لا يمكن ارتسام

١. من: الاول. ٢. ط: معلومات. ٣. ج: انه.

٤. ج: إدراك الجزئيات... و. ٥. ج: يقال. ٦. س: وجه.

٧. س: ذهبان.

صورة جسمٍ بشخصه^١ في مجرد؛ لأنه يوجب انقسامه^٢ و^٣كونه مادياً؛ فتعيّن أن يكون حصول المادّيات فيه على وجه كليّ. وأيضاً؛ قد ذهب إلى أن إدراك المادّيات بأشخاصها لا يمكن إلاّ بالآلات جسمانية و الحقّ سبحانه منزّه عنها؛ فلا يمكن له إدراكها كذلك، بل بوجه كليّ.

وفيه نظر؛ لأنه يجوز أن يكون موجود جسماني مبائن لذات الواجب تعالى ينطبع فيه جميع صور الجسمانيات و بواسطة انطباعها فيه تصوير منكشفة على الواجب تعالى كقوانا^٤ الجسمانية المرتسمة فيها صور المادّيات؛ فإنّها بواسطة ارتسامها فيها تصوير منكشفة على نفوسنا الناطقة.

والقول بأنّ علم الحقّ بالأشياء بحصول صورها فيه لا ينافي ذلك كما أن قولهم: «العلم حصول صورة الشيء في العقل» لا ينافي كون الصورة مرتسمة في القوّة المتخيّلة، بل يتناولها؛ وقيام الآلات الجسمانية بذاته تعالى مستحيل يجب التنزّه عنه؛ وأمّا أن يكون موجود مبائن محلاً للصور^٥ المرتسمة فيه الحاصلة عنده تعالى كما ذكرنا فليس بمستحيل.

١. ج: شخصيه.

٢. ج: ارتسامه.

٣. ج: -و.

٤. س: لصور.

٥. س: كقوانا؛ ش، ط: كقولنا. ٥. ج: -فيه.

<فعالم > أي فهو عالم <علمه بالأشياء بذاته > أي بواسطتها <هو الكل^١ الثاني>؛ إذ الكل الأول هو الحق الواجب مع الصفة. فإن قيل: إذا كانت^٢ الصفة جزئاً منه تكون الصفة كلاً أول؛ لأن الجزء مقدّم بالذات على الكل.

قلنا: إنه يجوز تقدّم الكل على الجزء التحليلي، كما للمتصل الواحد بالقياس إلى أجزائه الفرضية و^٣ لأن ذلك العلم المشتمل^٤ على الكثرة متأخر عن الذات؛ فيكون كلاً وثانياً بالنسبة إليها. <لانهائية له ولاحد > خبر لقوله: «علمه بذاته» بعد خبر هو قوله: ^٥ «هو الكل^٦ الثاني».

<وهناك > أي في الكل الثاني وهو العلم بالموجودات أزلاً وأبداً <الأمر > وهو إرادته الأزلية المتعلقة بوجوداتها وبكمالاتها^٧ اللاحقة لها المعبر عنه بقوله تعالى: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾؛ لأنه يمتنع تخلف المعلومات عن نحو علمه الخاص بها كامتناع^٨ تخلف المأمور عن أمر القادر الغالب؛ ويجوز أن يراد بالأمر عالم الأمر وهو عالم الغيب المقابل لعالم الشهادة وهو عالم الجواهر العقلية من المجردات؛ يعني أن في الكل الثاني وهو علمه بالأشياء عالم الأمر؛ إذ^٩ وجود

١. س: الكلّي.

٢. س: كان.

٣. س: أو.

٤. س: قول.

٥. س: الكلّي.

٦. ج: لوجوداتها ولكمالاتها. ٨. س: كالاتناع.

٩. ط: و.

المفارقات في العلم هو عينه وجودها في العين بالذات والاختلاف بالاعتبار، كما قال بعض المحققين: «الجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانيات موجودة فيهما^١ مرتين.»

[١٣]. فص

<علمه^٢ الأول بذاته^٣ لا ينقسم.> لأنه عين ذاته ولا شك في انتفاء وجوه القسمة عنها.

<علمه الثاني> وهو علمه بباقي المعلومات <عن ذاته إذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته، بل بعد ذاته>؛ لأن الكثرة في الصفة؛ ولا شك أنها بعد الذات <وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا>؛ لأنه يعلم أسباب^٤ الأشياء على ما هي عليه؛ فيعلم مسبباتها كما سبق؛ فلا تكون جلائل الأشياء ودقائقها مختفية عنه، بل منكشفة عليه من غير تفاوت؛ ﴿فَلَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾.

<من هناك> أي من العلم الثاني /40/ <يجري القلم> المسمى في

٣. س، ش، ط: لذاته.

٢. س: علم.

١. ط: فيها.

٤. ج: + الكائنات و.

عرف الحكماء بالعقل الأول؛ لأنه يأخذ ما فيه من المعاني من وجودات الأشياء و تقدير أوقاتها و تعيين كمالاتها^١ الثابتة^٢ على سبيل الإجمال و تفصيلها < في اللوح > و هو النفس؛ إذ جريان القلم من الحكيم لا يتصور بدون ترتيب و تفصيل لم يكن قبله أو لأن من شأن النفس من حيث هي نفس - أي من حيث إن لها آلات جسمانية - التفصيل و كون العلوم فيها مفصلة < جرياً^٣ متذاهاً إلى القيامة؛ > /41/ لأن توقيت هويات الأشياء و تعيين أحوالها لا يذهب إلى غير النهاية بأن يعين زمان وجود شيء و أحواله ثم لشيء^٤ آخر و هكذا إلى غير النهاية، بل ينتهي إلى القيامة الكبرى التي من جملتها فناء الممكنات بأسرها، كما نطق به الشرائع و ورد به^٥ الكتاب،^٦ قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾ و جاء^٧ في الخبر الصحيح أيضاً أن الحق سبحانه يमित جميع الموجودات حتى الملائكة و ملك الموت أيضاً؛ و كون أوائل الموجودات من لوازم ذاته تعالى - كما وقع الإشارة إليه - لا ينافي هذه القيامة؛ لأنه يجوز أن يكون لزومها له تعالى بواسطة عدم حادث؛ فإذا وجد ذلك الحادث انتفى علتها التامة؛ فانتفى المعلول أيضاً. /42/

٣. ش: جزئياً؛ هامش و ش: جرياً.

٤. ط: + كما.

٢. ج: ط: الثانية.

٥. ج: - به.

١. ج: كمالاته.

٤. م: بشيء.

٧. م: جاز.

قال الشيخ العربي^١ في رسالته المسماة بالعقلة: «فلما أوجد - سبحانه و^٢ تعالى - القلم الأعلى أوجد في المرتبة الثانية هذه النفس التي هي اللوح المحفوظ وهي من الملائكة الكرام المشار إليها بكل^٣ شيء. قال الله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ وهو اللوح المحفوظ؛ وقال الله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾؛ فهو موضع تنزيل الكتب^٤ وهو أول كتاب سطره الكون وأمر القلم أن يجري على هذا اللوح بما قدره وقضاه مما كان من إيجاده ومما يكون إلى أن يقال: فريق في الجنة وفريق في السعير ويزبح الموت؛ ويقول منادى الحق على قدم الصدق: يا أهل الجنة! خلود فلا خروج من النعيم الدائم الجديد ويا أهل النار! خلود فلا خروج من العذاب المقيم الجديد إلى هنا حد الرقم بما بينهما وما بعد هذا فله حكم آخر» انتهى كلامه.^٥

و يمكن أن تحمل القيامة على الصغرى التي عبر عنها بالموت كما أشار إليه عليه السلام^٦ بقوله^٧: «مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ» /43/ وإنما كان جريه متناهيًا بهذا الاعتبار؛ لأنه إذا فنى ذات الشيء انقطع الكاتب^٨ و

١. ط: + قدّس سرّه العزيز. ٢. ش: - و. ٣. ش: فكل.

٤. س: الكتاب. ٥. ج: - قال الشيخ العربي... انتهى كلامه.

٦. ج: صلى الله عليه وآله؛ ط: عليه الصلوة والسلام. ٧. ج: - بقوله.

٨. س: الكتاب.

تناهي عن تبين أمور تتعلق به؛ فيتناهي جريان القلم بالنسبة إلى ذلك الشيء لا مطلقاً.

ويحتمل أن يراد باللوح جنس المهية الثابتة في علمه تعالى وإن كان خلاف ما أراده المصنف؛ والقلم الذي هو العقل المؤثر عندهم يجري في اللوح الذي هو المهية بأن يحققها في الخارج ويوجد أحوالها؛ وتناهيه إلى القيامة بهذا الاعتبار ظاهر مما تقدم.

<إذا كان مرتعاً بصرك ذلك الجنب ومذاقك من ذلك الفرات > يعني أنك^١ إذا^٢ قطعت نفسك عن الأسباب وقصرت نظرك على ذلك الجنب بأن ترى الجميع صادرة عنه تعالى مقدرة قبل وجودك بلامدخلية من الأسباب <كنت في طيب>؛ لأنك إذا علمت أن الكل من عند الله تعالى من غير مداخله شيء هان عليك الأمر؛ فتستريح <ثم تدهش > بفنائك عن نفسك بالكلية.

[١٤] فص

<أنفذ إلى الأحدية > يعني أن الواجب عليك أن تجهد حتى تخرج عن موطن الطبيعة الظلمانية و تتمحق في نظرك الكثرة الإمكانية التي هي العوائق عن التوجه إلى الخير الأصلي والوصول إلى الموضع

٢. ش: - إذا.

١. ط: - أنك.

الحقيقي بأن لا تلتفت إلى الأسباب والوسائط و تتوجّه إلى مسببها حتّى تصل إلى أحدية الذات.

و بالجملة: إنك^١ إذا طرحت ما سيوى الحقّ الواجب عن نظرك و توجّهت بشراشرك إليه رأيت جميع الأوصاف الكمالية راجعة إليه و جميع الذوات مضمحلّة عند ذاته: فتحصل لك الدهشة و هي فناؤك عن نفسك و بقاؤك بذاته تقدّست، كما أشار إليه بقوله: >تُدَهّش إلى الأبدية.<

لما أمر بالتوجّه و سلوك طريق يوصل إلى أحدية الذات كان مظنة سؤال القرب و البعد عنها فقال: >وإذا سألت عنها فهي قريبة^٢< إمّا لأنّ أقرب الأشياء إلى الشيء هو نحو وجوده الخاصّ به و وصول ذلك الوجود إليه و ربطه به بواسطة تلك الذات! لأحدية؛ فكأنّها واقعة بين المهيّة و وجودها الخاصّ؛ فصارت أقرب إليها من الوجود؛ فكيف لا يكون قريباً منها أو لأنّ نسبتها إلى الشيء كنسبة المطلق إلى المقيّد؛ فتكون قريبة منه ذلك النحو من القرب، كما هو مذاق أهل^٣ المشاهدة.

>أظلتّ الأحدية< يعنى أنّ الذات الأحدية -و هو الواجب الحقّ- إذا اعتبرت من حيث هي^٤ بأن لم يكن معها شيء سواها إذا وقعت ظلّها و

١. ش: أرباب.

٢. ج: ش: قريب.

٣. م: انكه.

٤. ط: + هي.

أوجدت شيئاً؛ <فكان> ظلّها <قلماً> وهو العقل الأوّل؛ لأنّهم قالوا: إنّ الصادر الأوّل يجب أن يكون واحداً مستقلاً بالوجود والتأثير؛ وغير العقل من الموجودات الممكنة لا يمكن أن يتّصف بهذه الصفات. أمّا الجسم فلا تتفاء الوحدة عنه؛ وأمّا العرض فلا تتفاء استقلاله بالوجود؛ وأمّا الصورة والنفس فلعدم كونهما مستقلّين بالتأثير. أمّا الصورة فلأنّ تأثيرها موقوف على تشخّصها وهو موقوف على المادّة؛ وأمّا النفس فلأنّها إنّما تؤثر بسبب آلات جسمانية؛ فتعيّن أنّه لا يمكن أن يكون الصادر الأوّل من الحقّ الأحديّ الذات إلّا عقلاً؛ ولا يخفى على المتأمّل ما فيه؛ وإنّما جعل القلم ظلّاً لأنّ الذات الأحديّة هي النور؛ قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ والقلم هو الموجود الذي حصل وجوده منها وتابع لها في وجوده وقد ضعف ضوء الوجود فيه؛ فيكون مثل الظلّ المحسوس؛ فلذا أطلق الظلّ عليه <أظلت الكليّة> أي الكل^٢ الذي هو المركّب من الذات الأحديّة والقلم؛ <فكان> ذلك الظلّ <لوحاً>؛ إذ ما عدا الصادر الأوّل من الموجودات لا يصدر عن البارئ تعالى إلّا بتوسطه^٣ <جرى القلم على اللوح بالخلق> أي بإيجاده؛ ولا ينافيه كون اللوح ظلّاً للكليّة؛ لأنّه يجوز أن تكون الكليّة علّة تامّة و

١. س، ش، ط: هو.

٢. س: الكلي.

٣. ج، ط: بتوسط.

القلم علةٌ موجودةٌ أو يراد بالخلق التقدير؛ أي بتقدير الحقائق والمعاني و
تصويرها فيه مفصلاً.

[١٥]. فص

<امتنع ما لا يتناهى لا في كل شيء> يعني أن عدم التناهي إما أن
يكون في البعد أو في العدد. أما الأول فقد دلّ على استحالة برهانه
تناهي الأبعاد؛ وأما الثاني فممتنع بشرطين اعتبرهما^١ الحكماء؛
أحدهما الاجتماع في الوجود الخارجي؛ وثانيهما الترتيب^٢ كما في
العلل والمعلولات على ما يدلّ عليه برهانه التطبيق؛ فلا يمتنع ما
لا يتناهي في كل شيء، <بل في الخلق> يعني الموجود الخارجي
<و> لا يمتنع^٣ في كل موجود خارجي، بل في <ماله مكانة و
رتبة> أي في الموجود الخارجي الذي يكون مترتباً إما طبيعياً أو
وضعياً لا في غيره؛ إذ عدم تناهي معلومات الحق تعالى^٤ والنفوس
الناطقة المجردة عن الأبدان وعدم تناهي المعدّات كالصور و
الاستعدادات غير مستحيل، بل واقع عندهم؛ وإنما لم يصرّح بشرط
الاجتماع في الوجود اكتفاءً باعتبار وصف عدم التناهي في الخلق؛ أي

٢. ج: الترتيب؛ ش: الترتيب؛ هامش وش: الترتيب.

٤. ج، س، ط: - تعالى.

١. ط: اعتبر.

٣. س: فلا يمتنع.

الموجود الخارجي؛ لأنه إذا لم تكن الأجزاء مجتمعة في الوجود الخارجي لم يتّصف موجود خارجي بعدم التناهي، بل كلّ ما هو موجود من تلك الجملة فهو موصوف بالتناهي.

والحاصل: أنّ الكلّ موصوف باللاتناهي وهو من حيث هو كلّ ليس بموجود في الخارج لا في الماضي ولا في الحاضر ولا في المستقبل؛ لأنّ وجود الكلّ في الخارج مع انتفاء أجزائه فيه بديهية الاستحالة؛ ووجود جميع أجزاء الكلّ في جميع أجزاء الزمان ليس وجود الكلّ من حيث هو كلّ في الخارج، بل في الوهم كأجزاء الحركة بمعنى القطع؛ فلا يكون موجوداً أصلاً؛ فلا يتّصف موجود خارجي منها بعدم التناهي أبداً^٢.

<ووجب في الأمر> أي الأمور الغير المتناهية ضرورة الوجود في العلم سواء كان علم البارئ تعالى أو علم المجرّدات التي هي الأوائل؛ لأنّ العلم بالسبب يوجب العلم بالمسبّب؛ ولا شكّ أنّ الأسباب وكذا مسبّباتها مع كونها معلومات لها غير متناهية؛ <فهناك> أي في الوجود العلمي <الغير المتناهي كم شئت^٣.> لأنّ كلّ حادث من الحوادث الغير المتناهية مستند إلى أسباب لاتتناهي؛ ولا شكّ أنّ جميعها معلوم لها؛ فتكون في^٤ علومها سلاسل

٣. ط: سبب.

٢. س: أنفا.

١. ج: آخر.

٤. ج: - في.

غير متناهية من الأمور الغير المتناهية سواء كانت مجملة أو مفصلة.

[١٦]. فص

<لحظت الأحدية> هذا بيان آخر لتعلق علمه تعالى بالموجودات ليتبين^١ أن الإيجاد من الذات بأي اعتبار من اعتباراتها يقع منها.^٢ وتقريره أن الذات الأحدية لحظت <نفسها> لما تقرر من أنه تعالى عالم بذاته <و ذاته> تعالى <كانت قدرة> <لأن القدرة هو ما به يؤثر الشيء في الغير؛ ولما كان الحق سبحانه يؤثر في جميع الأشياء لذاته - كما أشير إليه - فذاته تكون قدرة> <فلحظت القدرة> لأنها عين ذاته؛ ولا يمكن انفكاك الشيء عن نفسه.

فإن قيل: لا يلزم من ملاحظة الذات مع كونها قدرة في نفس الأمر - أي كونها بحيث يصدق عليها القدرة في نفس الأمر - ملاحظة القدرة، لجواز أن تكون من الأمور التي لا يلزم من^٣ تعقلها تعقل الذات.

قلنا: إن ذاته تعالى معلومة لها بجميع وجوها واعتباراتها ومن جملتها ذلك الوجه، فيكون أيضاً معلوماً لها؛ <فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة> <لأن القدرة أمر إضافي؛ إذ لا تكون إلا قدرة^٤ على

١. س: ليتبين؛ ج: ش: ليبين. ٢. ج: - يقع منها.

٣. ج، س، ش: - من.

٤. ط: قدرة إلا.

الشيء؛ فلا يمكن تعقلها بدون تعقل ما أُضيفت^١ إليه وهو المقدورات المتكثرة الغير المتناهية.

<وهناك> أي في العلم الثاني الحاصل من ملاحظة الذات باعتبار^٢ قدريتها <أفق عالم الربوبية> ومطلع عالم الترية^٣ والإيجاد؛ إذ^٤ فيه تعلّق علمه تعالى بوجودات الأشياء وكمياتها على وجه مخصوص؛ وذلك كافٍ في وجوداتها في أوقاتها؛ فيكون إيجاد الموجودات الخارجية طالعة منه <يليهها عالم الأمر> يعنى أن^٥ أول ما خرج من العلم إلى العين هو عالم العقول والنفوس <يجرى به> أي بسبب العلم الثاني <القلم على اللوح>؛ إذ لولاه لم يكن القلم و اللوح موجداً فضلاً عن جريان القلم على اللوح؛ لأنّ علمه تعالى بالممكنات فعليّ مقدّم على وجوداتها تقدّماً بالذات.

ويمكن أن يراد باللوح العرش أو مخلوق تحته، لقوله ﷻ: «ما من مخلوق إلّا وصورته تحت العرش». <فتكثر^٦ الوحدة> التي هي العلم الإجمالي البسيط للذات الحقّ بسبب جريان القلم على اللوح و به تصير متكثرة مفصلة في اللوح وهو النفس^٧.

١. ج. س. أضيف. ٢. س. باعتبار. ٣. ط. الترية. ٤. س. أو.

٥. ج. ط. - أن. ٦. ج. فتكثر. ٧. ج. فتكثر؛ ط. فتكثر.

٨. ط. + و.

اعلم أَنَّ الشيخ في طبيعيات الشفاء في كتاب النفس بعد ما مثل العلم البسيط بمسئلةٍ تتيقَّن^١ معلوميتها لك و تسئل عنها و أنت متيقِّن بأنَّك تجيب عنها بما^٢ علمته من غير أن يكون هناك تفصيل البتَّة، بل إنَّما تأخذ في التفصيل و الترتيب في نفسك مع أخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل و الترتيب؛^٣ قال: «فأحد هذين^٤ هو العلم الفكري الذي إنَّما يستكمل به^٥ تمام الاستكمال إذا ترتَّب^٦ و تركَّب؛ و الثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد تفيض عنه الصور في قابل الصور؛ فذلك علم فاعل للشيء الذي نسمِّيه علماً فكرياً و مبدأً له؛ و ذلك هو قوَّة^٧ العقلية^٨ المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعَّالة؛ و أمَّا التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس؛ أي متعلِّق بالبدن؛ فما لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني؛ و أمَّا أنَّه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأً غير النفس له علم غير علم النفس؛^٩ فهو موضع نظيرٍ يجب عليك أن تعرفه من نفسك.

واعلم أنَّه ليس في العقل المحض منهما تكثرُ البتَّة و لا ترتيب صورة فصورة، بل هو مبدأ لكلِّ صورةٍ تفيض عنها على النفس؛ و على هذا

١. ج، س، ش: تيقَّن. ٢. س، ش، ط: مما. ٣. ج: الترتيب و التفصيل.
 ٤. س، ش، ط: + القسمين. ٥. ج، س، ش، ط: - به. ٦. ج: رتب.
 ٧. ج، س، ش، ط: القوَّة. ٨. ط: العقلية. ٩. ج: - علم غير علم النفس.

ينبغي أن يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للأشياء؛ فإن عقلها هو ^١العقل الفعّال للصور الخلاق لها» /44/ انتهى.

فعلى ما ذكره الشيخ وغيره لا يكون في علم الواجب ولا في علوم العقول تكثرٌ وتفصيل ^٢مع وجوب كونها عالمة ^٣بجميع الأشياء؛ وهذا يتصور ^٤على وجهين:

أحدهما: أن يكون جميع المعلومات الغير المتناهية موجودة بوجودٍ واحدٍ علمي كالأجزاء الغير المتناهية المقدارية للمتّصل الواحد في نفسه؛ فإنّ لكلّها وجوداً واحداً خارجياً.

وثانيهما: أن يكون لكل ^٥واحد من المعلومات وجود لكن لا يلتفت إليه، بل المجموع من حيث هو مجموع يكون ملتفتاً إليه؛ فانتفاء الكثرة عن علمه تعالى بهذا الوجه باعتبار أنّه ليس فيه ^٦تفصيل وقصد بالذات.

والوجه الأوّل لبساطته يناسب المفارقات المحضة إلّا أنّه قد تبين لك ممّا تقدّم أنّ بين علومها ترتيباً سببياً؛ ^٨وهذا يقتضي التعدّد والتكثر إلّا أن يقال إنّ ذلك الترتيب بينها ^٩بالقوة؛ يعني أنّ ذلك الواحداني

١. س، ش، ط: فهو. ٢. ج، س، ش: تفصيل و تكثر. ٣. ش: عالما.
٤. س: ينص. ٥. ش: كل. ٦. س، ش، ط: العلوم.
٧. س، ش، ط: فيها. ٨. ج، س، ش: ترتيب سببي. ٩. س، ش، ط: بينهما.

البسيط بحيثيةٍ لو حلل إلى الأجزاء لكان بينها^١ تقدّم و تأخّر ذاتي كالترتيب الذي بين أجزاء المتّصل الواحد في نفسه؛ فإن فيه جزئاً و جزءاً جزء و جزءاً جزء جزء؛ فيكون بينها ترتيب على الوجه الذي ذكرنا؛ و أياً ما كان فلا يكون في علمها تكثرٌ و تفصيلٌ، بل لا يكون تفصيل إجماله إلا في النفس و تكثر وحدته > حيث يَغْشَى السُّدْرَةَ ما يَغْشَى < السدرة شجرة النبق روى مرفوعاً أنها في السماء السابعة و عليها مثل النبق.

فإن قيل: ما الذي يغشى السدرة؟

قلنا: إنّه أنوار الله تعالى و تجلّياته لكن هذه الشجرة قويّة لا تصير بها دكاً دكاً كالطور؛ يعنى أنّه يغشى الوحدة^٢ التي هي العلم الإجمالي كثرة عظيمة حيث يغشى السدرة من تجلّياته و أنواره تعالى^٣ ما يغشى؛ أي ما لا يحصى كثرةً و حسناً؛ و يمكن أن يراد من السدرة اللوح؛ أي تصل الكثرة إلى وحدة العلم حيث تصل إلى اللوح كثرة الأنوار و هي بعينها^٤ كثرة العلم؛ يعنى أنّه لا تتكثر وحدته قبل وصوله إلى اللوح، بل إنّما يتكثر حين وصوله إلى اللوح.

> و يلقى الروح^٥ الكلمة < أي بسبب العلم الثاني و تعلّقه بالمعاني

١. س، ط: بينهما.

٢. س: الواحدة.

٣. ط: - تعالى.

٤. س، ش، ط: د.

٥. من: نفسه؛ ش: بعينه.

يصير الروح - وهو المعنى المجرد - ملاقياً للكلمة؛ يعنى الظهور بحسب العين و الوجود الخارجي؛ فكما أنَّ بالكلمة تظهر المعاني المختلفة في النفس كذلك بحسب هذا الوجود تظهر المعاني و آثارها في الخارج. و يحتمل أن يراد بالكلمة كلمة «كُنْ» يعنى أنَّ الروح يصير ملاقياً لكلمة «كُنْ»؛ يعنى الإيجاد بسبب العلم الثاني؛ ولما كانت المعاني المعقولة تخرج من العلم إلى العين بمجرد كلمة «كُنْ» عبّر عنه بها لأنه لازمها.

<وهناك أفق عالم الأمر> يعنى أنَّ هناك عالم الأمر الذي هو الأفق سمّاه أفقاً لأنه يطلع و يظهر منه عالم الجسمانيات الموجودة في الخارج.

<يليه العرش> و هو أوّل الأجسام و أعظمها المسمّى بفلك الأفلاك؛ <و الكرسي> و هو فلك البروج و فلك الثوابت؛ <و السموات> السبع <و ما فيها> من الكواكب و الهوى العنصرية و بسائطها و مركباتها مثلاً؛ فإنَّ الوجود إذاً ابتدأ من عند الأوّل لم يزل كلّ تالٍ منه أدون مرتبةً من الأوّل و لا تزال^٣ تنحطّ^٤ درجات الوجود^٥ إلى

٣. ج: الاول فلا يزال.

٢. س: اذ.

١. ج، س: كان.

٥. ج، س، ش: - الوجود.

٤. ط: تحط.

أن تنتهي إلى الهيولى^١ المشتركة العنصرية؛ فأول مرتبة البدو درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولاً. ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوساً وهي الملائكة العملية. ثم مراتب الأجرام السماوية وبعضها أشرف من بعض^٢ إلى^٣ أن يبلغ آخرها. ثم^٤ من^٥ بعدها يبتدأ وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة وتكون^٦ بعدها مراتب العود؛ أعني التوجه إلى الكمال بعد التوجه منه^٧؛ فيلبس أولاً صور العناصر ثم يتدرج^٨ يسيراً يسيراً؛ فيكون أول الوجود فيها أخس^٩ وأرذل مرتبة من الذي يتلوه؛ فيكون أخس^{١٠} ما فيها المادة ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم الناميات^{١١} ثم الحيوانات وأفضلها الإنسان وأفضل الناس من استكملت نفسه فصار^{١٢} عقلاً بالفعل ومحصلاً للأخلاق التي تكون فضائل عملية وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة؛ و^{١٣} كما أن أول الكائنات من الابتداء إلى درجة العنصر كان عقلاً ثم نفساً ثم جرماً؛ فههنا يبتدأ الوجود من الأجرام ثم تحدث نفوس^{١٤} ثم تحدث

١. س: هيولى.	٢. ج: البعض.	٣. ش: اي.
٤. س: - ثم.	٥. ط: - من.	٦. ج: الفاسدة فتكون.
٧. ج: - منه.	٨. س: يندج.	٩. س: أحسن.
١٠. س: أحسن.	١١. ج: النباتات.	١٢. ج، س، ش: - فصار.
١٣. ط: - و.	١٤. ج: - ثم تحدث نفوس.	

عقول؛ فيكون الحقّ الأحديّ الذات مبدأ لمراتب الموجودات من وجه ومعاداً لها من جهة^١ أخرى؛ <كُلُّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ> قال الله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ وتسييحه إمّا بلسان الحال كما نقل عن المستعدين لسماعه أو بالدلالة على تنزيهه^٢ عن سمات النقص وتقدّسه عن شوائب الإمكان. <ثمّ يدور على المبدأ> أي بعد حصول وجوداته يتحرّك كلُّ من تلك^٣ الموجودات حول المبدأ ويتوجّه نحوه طبعاً وإرادةً حتّى يستفيض منه كمالاته؛ إذ كلّ شيء يستدعي ويطلب كمالاته اللائقة به^٤ بحسب استعداداته المناسبة لها ولا يحصل شيء من تلك الكمالات إلّا من حضرته جلّت عظمته وتعالى كبرياؤه؛ فلا جرم كلّ شيء يقبل عليه على وجه يليق بحاله حتّى يصل إلى كماله^٥ المطلوب لذاته سواء علمه أو لم يعلمه، اعتقد أن^٦ ذاته منشأ لتلك^٧ الكمالات أو لم يعتقد، كما أنّ بعض الناس يسبّون الدهر لاعتقادهم أنّه هو الفاعل حقيقةً للحوادث و يقرّون بعظمة الله تعالى وجلاله؛ ولما كان الفاعل بالحقيقة هو الله تعالى يكون سبّهم^٨ راجعاً إلى ذاته تقدّست، قال الله تعالى: «يؤذيني

١. س: وجهه.

٢. س، ش، ط: تنزيهه.

٣. س، ش: ذلك.

٤. ج، س: + غير.

٥. ج: كمالاته.

٦. ط: سبّه.

٧. ش: لذلك؛ هامش وش: لتلك.

ابن آدم بسبب الدهر و أنا الدهر» 45/ وفي رواية: «فإن الله هو الدهر حقيقة» 46/ ويحتمل أن يقال: إن كلاً من العرش والكرسي والسموات يدور على المبدأ؛ أي يتحرك كل منها بناءً على تشبّهه بمبدئها؛ إذ حركات الأفلاك واختلافها جهةً وإسراعاً وإبطاءً بسبب تشبّهها إلى مبادئها المختصة بها كما يتنوّأ^٢ في موضعه.

<وهناك عالم الخلق> وهو عالم الأجسام وأجزائها وأعراضها الحالة فيها <يلتفت منه إلى عالم الأمر>؛ إذ بالنظر في هذا العالم والتأمل في أجزائه يعرف وجود المجردات في الخارج، كما قيل: إنّ موجد الأجسام بالذات لا يمكن أن يكون جسماً أو جسمانياً ولا واجباً بالذات أيضاً؛ لأنّه واحد لا يصدر عنه إلّا الواحد؛ فتعيّن أن يكون أمراً ورائها ولا يكون ذلك إلّا^٣ عالم الأمر.

<ويأتونه كلّ فرداً> يعني أنّ كلّاً^٤ من الموجودات يرجع إلى المبدأ حال كونه منفرداً من الموانع ومجرّداً عن العوائق عن الرجوع إليه؛ فكما أنّ ابتداء وجود الموجودات من ذاته تقدّست؛ أعني توجّهها من الكمال إلى النقصان؛ إذ صدور الخلق من الخالق يكون على هذا

١. ج: بمبدئه.

٢. ط: بين.

٣. س، ش: الأمر.

٤. ج: كل.

المنط كذلك عود وجوداتها؛ أعني توجّها من النقصان إلى الكمال؛ لأنّ عود الخلق إلى الحقّ يتحقّق على هذا النهج ثمّ^١ رجوعها^٢ بفنائها عن نفسها^٣ إلى ذاته تعالى؛ وذلك إمّا طبعي أو إرادي يعبر عنه بالفناء في التوحيد ﴿اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾. فالشيخ رحمه الله أشار إلى هذه المراتب: أمّا إلى البدو فبقوله: «يليهام^٤ عالم الأمر» و أمّا إلى^٥ العود فبقوله: «ثمّ يدور على المبدأ» و أمّا إلى الفناء فبقوله: «و^٦ يأتونه كلّ فرداً» ويمكن أن تعتبر هذه المراتب الثلاث في كلّ موجود، كما أنّها اعتبرت بالقياس إلى جملة الموجودات من حيث هي جملة.

[١٧]. فصّ

لما كان للقوم في إثبات وجود البارئ تعالى مسلّكان: أحدهما؛ وهو الاستدلال بالآثار على مؤثرها وموجدّها؛ وهذا هو طريقة المتكلّمين والحكماء الطبيعيّين؛ وإليه أشار الشيخ رحمه الله^٧ بقوله: <لك أن تلاحظ عالم الخلق> و تنظر فيه؛ <فترى فيه إمارات

١. ط: - ثمّ. ٢. ط: رجوعاً. ٣. ش: نفها؛ هامش وش: نفسها.

٤. س: ان.

٥. س: - يليها.

٦. ط: - رحمه الله.

٧. ط: - رحمه الله.

٨. س: ط: - و.

الصنعة؛ فتعلم أنه لابد من صانع بالذات غير مصنوع.
 وثانيهما؛ وهو اعتبار الموجود من حيث هو^١ والنظر في أحواله؛ وهذا هو طريقة الحكماء المتألهين؛ وأشار إليه بقوله: <و^٢ تلحظ > أي و لك أن تلحظ <عالم الوجود المحض > سمّاه عالماً لأنه يُعلم منه الصانع كما يُعلم من^٣ الآيات^٤ <و تعلم أنه لابد من وجود بالذات > أي موجود^٥ لا يكون وجوده مستفاداً من الغير؛ و تقريره أن يقال: لا شك في أن شيئاً ما موجود؛ فلا يخلو من أن يكون واجباً أو ممكناً ضرورة انحصار الموجود فيهما. فإن كان واجباً ثبت المطلوب؛ وإن كان ممكناً فلا بد من الانتهاء إلى الواجب؛ لأن الممكن لا يمكن أن يوجد بذاته وإلا لزم الترجيح بلا مرجح؛ فتعين أن يوجد بغيره و ذلك الغير يمتنع أن يكون ممكناً إلى غير النهاية لاستلزامه التسلسل؛ فتعين أن ينتهي إلى موجود^٦ غير ممكن وهو الواجب <و تعلم كيف ينبغي عليه الوجود بالذات > يعني يجب أن يكون عينه لامقتضى ذاته، كما سبق بيانه.

<فإن اعتبرت عالم الخلق > بأن تستدلّ بالمصنوعات > فأنت صاعد < متوجّه من السفلى وهو الممكن المصنوع إلى العلو وهو

٢. ش: + لك أن تعرض عنه و.

١. ط: + موجود.

٣. هاشم و ش: الآثار. ٥. س: موجو.

٣. ط: + الآثار و.

٦. ج: وجود.

الواجب الصانع.

<وإن اعتبرْتَ عالم الوجود المحض> واستدللتَ بالموجود من حيث هو <فأنت نازل> منحدر من العلو وهو الواجب الحق إلى السفل وهو الممكن الخلق.

<تعرف بالنزول أن ليس هذا ذلك> يعني أنك تعرف بالنزول من الوجود المحض إلى مراتب الإمكان أن هذه باطلة في حدود ذاتها و ذلك حق محض؛ لأن الطريقة التي سلكها الإلهيون اعتبروا فيها كون الوجود عين الواجب؛ لأنهم بعد ما أثبتوا أن في الوجود موجوداً هو الواجب يتّوا أن وجوده لا يمكن أن يكون زائداً عليه كما في سائر الموجودات، بل هو عينه بخلاف الطبيعيين والمتكلمين؛ فإنهم لم يتعرّضوا لذلك، بل بعضهم نفاه^١، وبالجملة إنك تعرف بالنزول الحق والباطل و تميّز بينهما.

<وتعرف بالصعود> من الخلق إلى الحق <أن هذا هذا> يعني أنك تعرف بالصعود الباطل فقط و لاتعرف الحق المحض و لاتميّز^٢ بينهما؛ كما^٣ سيأتي بيانه عن قريب.

<سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ> جعل الشيخ^٢

٢. ش: لاتميّز؛ هامش «ش»: لاتميّز.

١. س: فناه.

٤. ج: + رحمه الله.

٣. س: لما.

المرتبتين المذكورتين في الآية - أعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والأنفس على وجود الحق - ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء - بإزاء الطريقتين المذكورتين.^١ أما كون المرتبة الأولى بإزاء الطريقة الأولى فظاهر^٢؛ وأما كون المرتبة الثانية بإزاء الطريقة الثانية المختارة عند القوم فلاّتهم يستدلّون بالنظر في الوجود على واجب بالذات. ثمّ بالنظر في ما يلزم الوجوب على صفاته. ثمّ بالنظر في الصفات على كيفية صدور أفعاله عنه واحداً بعد واحد؛ فيستدلّون بالحق على الخلق وهو المشار إليه في الآية بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ أي أو لم يحصل^٣ الكفاية في كونه موجوداً أنّه شهيد دالّ على كل شيء يعلم وجود كل شيء منه، كما أشرنا إليه و^٤ أنّه محقّق ومثبّت لكل شيء.

ويمكن أن تجعل المرتبتين المذكورتين فيها بإزاء المرتبتين - أعني مرتبة الاستدلال ومرتبة الشهود والعرفان - وإلى الأولى^٥ - وهي مرتبة من يرى الحق بالأشياء - أشار بقوله^٦: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ وإلى الثانية - وهي مرتبة من يرى الأشياء به تعالى -

١. ج: في الآية أعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والأنفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بإزاء الطريقتين المذكورتين.

٢. ط: فظاهرة.

٣. ط: + له.

٤. ج: + تعالى.

٥. س، ش، ط: الاول.

٦. ش: أر.

أشار بقوله: ﴿أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ فالأولى درجة العلماء الراسخين و الثانية درجة الصديقين العارفين.

[١٨]. فص

اعلم أن المفهومات منحصرة في الثلاث: الواجب والممكن والممتنع.
 أما الواجب: فهو حق محض لذاته.
 و أما الممتنع: فهو باطل محض لذاته.
 و أما الممكن: فهو باطل في ذاته موجود بغيره.
 فمعنى قوله: <إذا عرفت أولاً الحق عرفت الحق و عرفت ما ليس
 بحق> أنك إذا علمت أولاً الموجود علمت الموجود المحض و علمت
 ما ليس بمحض الوجود من الأشياء التي هي باطلة في حدود أنفسها
 ثابتة بغيرها؛ إذ في الطريقة المختارم يكون الابتداء من العلة و الانتهاء
 إلى المعلولات^١ التي هي ممكنات و تعلم أن كلاً منها مستفيد الوجود
 من ذلك الوجود المحض.

<وإن عرفت الباطل أولاً> بأن اعتبرت أولاً المصنوع الذي هو
 هالك باطل و استدلت به^٢ على وجود الصانع <عرفت الباطل و
 لم تعرف الحق> كما^٣ هو حقه؛ أي بوجه كونه حقاً محضاً؛ إذ غاية ما

٣. ج: على ما.

٢. س، ط: - به.

١. ج: معلولاتها.

علم في هذه الطريقة أنه يجب أن يكون للمصنوع صانع؛ وأما أن ذلك الصانع موجود محض أم لا فغير معلوم منها. ولا يبعد أن يكون هذا إشارة إلى أشرفية الطريقة المختارة؛ فعلى هذا يكون المذكور في هذا الفصل إلى ههنا^١ تفسيراً لقوله: «ليس هذا ذلك وهذا هذا».

ولما كان في اعتبارك الحق ومعرفته أولاً يحصل لك زيادة علم وتميز < فانظر إلى الحق > واعتبره أولاً؛ < فإنك لاتحب الآفلين > الساقطين في حدود أنفسها؛ لأن الأقول دنائفة تمنع الميل مطلقاً إلى صاحبها فضلاً عن إفراطه، < بل توجه وجهك > واجعل ذاتك متوجهاً < إلى الحق > بكيّيته ولا تغفل عنه لمحة عينٍ ولا تكتفٍ^٢ إليه بالتوجه في بعض الأوقات و ببعض^٣ القوى.

[١٩]. فصل

< أ ليس قد استبان لك > مما سبق < أن الحق الواجب لا ينقسم قولاً على كثيرين؛ فلا يشارك بذاً؛ > لأنّ الندّ هو المثل المخالف المعادي و المثل هو المشارك للشيء^٤ في تمام المهيّة؛ فإذا لم تحمل مهيّة الحق

٣. ج: بعض.

٢. ط: لا تكشف.

١. ط: - إلى ههنا.

٤. ط: - للشيء.

على كثيرين لم يكن له مثل؛ لأنَّ المثلية تقتضي التشارك في المهية؛ فإذا لم يكن له مثل لم يكن له ند؛ لأنَّ انتفاء العامِّ يوجب انتفاء الخاصِّ. <ولا يقابل ضدًّا> عطف على قوله: «لا ينقسم قولاً» يعلم ذلك ممَّا تقدَّم من قوله: «لا موضوع له»؛ لأنَّه إذا لم يكن له موضوع لا يمكن أن يكون له ضد؛ لأنَّ الضدَّين هما المتعاقبان على موضوع واحد.

<ولا يتجزئ مقداراً ولا واحداً^٢؛> وقد علم ممَّا سبق أنَّ الواجب لا ينقسم بالأجزاء مطلقاً سواء كانت مقداراً بأن تكون قابلة للقسمة الغير المتناهية أو واحداً بأن لم تكن قابلة لذلك سواء لم يقبل قسمة أصلاً أو يقبلها ولكن ينتهي الانقسام إلى ما لا يقبل أصلاً.

<ولا يختلف مهية ولا هوية> كما تقدَّم في صدر الكتاب.

<ولا يتغاير ظاهريّة وباطنيّة^٤؛> لما سبق من أنَّ حيثية ظهوره و بطونه نفس ذاته.

وإذا علمت أنَّ أوصاف الحقِّ الواجب على هذا النهج <فانظر هل ما تقبله^٥ مشاعرك وتمثّله ضمائرُك كذلك؟!> أي التفت إلى مدرّكات حواسِّك ومتعلّقات عقلك وتفحصها واحداً واحداً^٦، هل يمكن فيها شيء أن يكون أحواله كذلك؟! فإنّا لانشكَّ أنَّك <لاتجده>

١. ج. فان. ٢. س، ش، ط: واحد. ٣. ش: إذ.
٤. ج: ظاهريته و باطنيته. ٥. س: تقبل. ٦. س: واحد.
٧. ج: أو.

فيها؛ <فليس ذلك> الحاصل في قواك المدركة <إلا مبادئاً له> يعني للحقّ الواجب؛ <فهذا منه> أي الحاصل في علمك^١ صادر^٢ من الحقّ معلول له^٣؛ لأنّه موجود مبائن للحقّ وكلّ موجود كذلك فهو صادر منه؛ إذ^٤ لا يخرج موجود من الحقّ تعالى و معلوله. <فدع هذا إليه> أي أترك^٥ معلومك متوجّهاً إلى الحقّ؛ لأنّ الحكمة من خلقك معرفته تعالى بصفاته^٦ الذاتية والفعليّة كما قال تعالى: «كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف؛ فخلقتُ الخلق»^٧ /47/

وإذا عرفت أنّ ذات الواجب تعالى منزّه عن أن يحيط به عقلك و حواسّك <فقد عرفته^٨> إذ غاية الإدراك^٩ أن يدرك أن لا يدرك، كما قال الصديق^{١٠} عليه السلام: «العجز عن درك الإدراك إدراك» /48/

[٢٠]. فصّ

<كلّ إدراك فإمّا أن يكون لملائم^{١١}> أي لما^{١٢} هو كمال و خير عند المدرك من حيث هو كذلك <أو لغير^{١٣} ملائم بل^{١٤} منافق> أي لما هو

- | | | |
|------------------------|---|----------------|
| ١. س: عمّلك. | ٢. س: صادر. | ٣. ج: - له. |
| ٤. س: أو. | ٥. س: أترك. | ٦. س: أترك. |
| ٧. ج: + لا عرف. | ٨. س: عارضته ^١ ج: ش: عارفته. | |
| ٩. ش: غاية إدراك ذاته. | ١٠. ج: - الصديق. | ١١. ج: بملائم. |
| ١٢. ج: بما. | ١٣. ج: س: ط: بغير. | ١٤. ش: - بل. |

آفة و شرّ عند المدرك من حيث هو كذلك.

<أو لما ليس بملائم ولا منافر> ضرورةً.

فسر جمهور الحكماء <اللذة> بأنها <إدراك الملائم و> فسروا <الأذي> وهو الألم بأنه <إدراك المنافر>.

وفسر الشيخ الرئيس في الإشارات اللذة بأنها إدراك ونيل لوصول^١ ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك؛ وزاد فيه قيدين «النيل» و «الوصول^٢». أمّا النيل^٣ فقد قيل في بيانه إن إدراك الشيء قد يكون بحصول صورةٍ يساويه ونيله لا يكون إلّا بحصول ذاته؛ واللذة لا تتحقّق بحصول ما يساوي اللذيد؛ فإنّ الإنسان قد يتصور ذات جمال^٤ ولا يلتذّ بمجرد تصوّرها وحصول مثالها عنده؛ فلا يكفي في اللذة مجرد الإدراك، بل لابدّ مع ذلك من النيل أيضاً؛ هذا كلامه. /49/

وفيه نظر؛ لأنّه إن أريد أنّ واحداً من الإنسان لا يلتذّ بمجرد^٥ تصوّرها وحصول مثالها عنده في وقتٍ من الأوقات فهو ممنوع؛ إذ يجوز أن يكون حصول ما يساويه كمالاً لقوّة من القوّة؛ فيلتذّ به، كما أنّ حصول نفسه أيضاً كمال لواحدٍ منها.

وإن أريد أنّ بعض الإنسان لا يلتذّ بحصول مثالها^٦ عنده في بعض

١. ش: بوصول.

٢. س: الوصل.

٣. ط: - أمّا النيل.

٤. ط: اللذيد.

٥. ش: لمجرد.

٦. س، ط: مثلها.

الأوقات فهو مسلّم لكن^١ يجوز أن لا يكون حصول ما يساوي اللذيذ كمالاً وخيراً عند المدرك؛ فلذلك لا تتحقّق اللذة بحصول ما يساويه لا لعدم حصول ذاته. نعم لو أثبت^٢ كمالية ما يساوي اللذيذ وخيريته عند المدرك ومع ذلك لا يكون ملتزماً به لثَمِّ وَاثْنِي له ذلك. /50/

وأيضاً: يلزم على هذا أن لا يكفي^٣ النيل أيضاً في اللذة؛^٤ لأنّ الإنسان قد يشاهد ذات جمال ولا يلتذّ بمجرد مشاهدتها وحضور ذاتها عنده.

وأما الوصول فقد بيّنه بأنّ اللذة ليست هي إدراك اللذيذ فقط، بل هي إدراك حصول اللذيذ للملتذّ ووصوله؛^٥ فلا بدّ من قيد الوصول حتّى تتحصّل مهية اللذة.

وفيه أيضاً نظر؛ لأنّا لانسلم أنّ اللذة ليست هي إدراك^٦ اللذيذ فقط؛ فإنّ للذائقة مثلاً كمالاً وخيراً بالنسبة إليها وهو^٧ الحلاوة مثلاً وبمجرد إدراك الذائقة إياها يلتذّ بها^٨ من غير توقّفٍ على إدراك حصولها لها. /51/

ولو سلّم ذلك نقول: إنهم قد أخذوا في تعريف اللذة قيداً^٩ يغني عنه وهو الكمال بالنسبة إلى المدرك؛ لأنّه مأخوذ في مفهوم الملائم المأخوذ

١. س: ش: لكثته.	٢. ط: ثبت.	٣. ط: لا يكون.
٤. س: - في اللذة.	٥. ط: + منه أيضاً.	٦. ش: + إدراك.
٧. س: هي.	٨. ط: به.	٩. س: قيد.

في تعريفها ومعناها؛ وهو الحاصل للشيء بالفعل مناسباً له لاثقاً به^١؛ فحقيقة تعريفهم أَنَّ اللذة إدراك لما هو حاصل للشيء بالفعل مناسب له لاثق به من حيث هو كذلك؛ فقد اعتبروا في تعريفها حصول اللذيد للملتذ المتعلق به الإدراك. غاية ما في الباب أَنَّ الشيخ فصل بعض قيود أجملوها في التعريف لا أنه^٢ ذكر قيداً لا بد منه ولا يتم التعريف^٣ بدونه كما توهم بعضهم، حيث قال: فما ذكره الشيخ أقرب إلى التحصيل من المشهور من الحكماء؛ لأنه لما احتيج إلى تفسير الملائم والمنافر بهذين التفسيرين؛ فأيرادهما أولى قصراً للمسافة وتفصيلاً للمجمل؛ وأيضاً فإنه ذكر النيل وقيد الوصول وقد بان أنه لا بد منهما.

<انْ لكل إدراك> أي مدرك سواء كان جوهرًا لعقل أو قوة من قواه <كمالاً> وقد سبق تفسيره <ولذته إدراكه> كما تقرر <للشهوة> أي للقوة الشهوانية التي هي الباعثة على جلب المنافع <ما يستطيعه> ويستحسن عندها.

فإن قيل: القوة الشهوية^٤ والقوة الغضبية ليستا من القوى المدركة مع أَنَّ الشيخ رحمه الله في صدد بيان القوى المدركة وكمالاتها والتذاذها بها. قلنا: إن مقتضى القوة الشهوية مثلاً قد يكون كمالاً لقوة مدركة

١. ط: لا يقابه.

٢. س: لانه.

٣. هامش هـ: التقریب.

٤. س، ط: الشهوانية.

بخصوصها، كتكثيف الذائقة بكيفية الحلاوة؛ فإنها من مقتضيات الشهوة مع أنها من كمالات تلك القوة؛ فإذا أدركتها التذّت بها؛ وقد لا يكون كمالاتاً لواحدٍ منها بعينها^١، كمغلوبة العدو وغالبة الصديق؛ فإن الإنسان إذا سمع إحداهما التذّي بها لأجل أنها من كمالات القوة السامعة؛ لأنّ التذاذ النفس بها ليس من حيث إنّها صوت حسن، بل لأنّ جزئياتها من كمالات القوة الشهوية أو^٢ الغضبية؛ فإذا أدركت النفس كليّاتها بالذات وجزئياتها^٣ بواسطة قوّة جسمانية التذّت بها لذلك.

فكمالات القوة الشهوية مثلاً كمالات للنفس لا من حيث هي، بل باعتبار كونها معها^٤.

والتذاذ النفس بمقتضيات الشهوة والغضب قد يكون لأجل أنّها من كمالاتها^٥ لآلتها من كمالات قوّة مدركة بخصوصها، كما أشار إليه الشيخ رحمه الله^٦ بقوله: <وللغضب الغلبة> أي للقوّة الغضبية التي هي الباعثة على دفع الضار^٧ أن يتكثف بكيفية الغلبة والمضرة اللتين^٨ حلّتا بمغضوبٍ عليه أو بكيفية شعورٍ بأذى^٩ تعلق بمغضوبٍ^{١٠} عليه؛ فإن الغلبة ليست من كمالات القوّة الدراكة، بل من كمالات القوة الغضبية ولذلك

١. ش: بعضها.

٢. ج: و.

٣. س: جزئياتها.

٤. ش: كمالاتها.

٥. ط: - رحمه الله.

٦. ط: يؤدّي.

٧. س، ش: اللتان.

٨. ط: المضار.

٩. ج: لمغضوب.

أفردهما بالذكر.

<و للوهم الرجاء> أي للقوة الواهمة التكيف^١ بهيئة شيء يرجوه أو بصورة شيء يتذكره.

<و لكل حس> أي لكل^٢ من القوى الحسية <ما يُعد> أي كمال يتهيأ <له>؛ فيلنذ بإدراكه، مثلاً للقوة الباصرة كمال هو الألوان الحسنة والأشكال الجميلة؛ و للسامعة كمال هو الأصوات الرخيمة و النغمات المتناسبة؛ و للذاتة كمال هو الطعوم؛ و للشامة كمال هو الرائحة الطيبة؛ و للامسة كمال هو الكيفيات المناسبة لها. فإذا أدرك كل منها ما هو كمال لها التذت بها.

<ولما هو أعلى> أي للقوة العاقلة من حيث هي^٣ التي هي أعلى^٤ من تلك القوى <كمال هو الحق>؛ وهو أن يتمثل فيها نظام الوجود على ما هو عليه تصوراً و تصديقاً على الوجه اليقيني المبرأ عن شوائب الظنون والأوهام <و خصوصاً الحق بالذات> وهو أن ينطبع فيها بقدر استطاعتها جليلة المبدأ الحق تعالى بحسب تقدس ذاته و تنزه صفاته الذاتية و الفعلية.

<كل كمال من هذه الكمالات> المذكورة <معشوق> و مرغوب

١. ج. - من حيث هي.

٢. ط. + شيء.

٣. ج. - التكيف.

٤. ط. + قوى.

<لَقُوَّةٌ> هي <دَرَآكَةٌ>، فإذا أدركته ^١ التذَّت به.

ح ٦ [٢١]. فص ٤٤

اعلم أنَّ للنفس الناطقة الإنسانية بالقياس إلى القُوَّة الحيوانية التي هي المبدأ لإدراكات جزئية وحركات شخصية أحوالاً ثلاثة:

أحدها: أن تكون مغلوبة للقُوَّة الحيوانية التي يدعوها شهوتها تارةً و غضبها أخرى اللذان ينبعثان عن المتخيلة و المتوهمة بسبب ما يتذكرانه أو بسبب ما يتأدِّي ^٢ إليهما من الحواس إلى حركات مختلفة ^٣ بحسب تلك الدواعي؛ و تكون العاقلة خادمة لها في تحصيل مراداتها؛ فتكون هي أمانة تصدر عنها أفاعيل مختلفة و العاقلة مؤتمرة.

و ثانيها: أن تكون القُوَّة الحيوانية مغلوبة لها مؤتمرة بأمرها منتهية بنهيها؛ فكانت ^٤ العاقلة مطمئنة لا يصدر عنها أفعال مختلفة المبادئ ^٥.

و ثالثها: أنه قد تغلب هذه و قد تغلب تلك؛ فإذا غلبت ^٦ القُوَّة الحيوانية و تبع القُوَّة العقلية لها ثم ندمت فلامت نفسها كانت لوامة.

إذا عرفت هذا فنقول: <إنَّ النفس المطمئنة> الساكنة بالله غير ملتفتة ^٧ إلى غيره <كمالها عرفان الحق الأول> أي الوصول إليه؛

٣. ج: الحركات المختلفة.

٤. ج، س: غلب.

٢. ش: ينادي.

٥. س: المتادي.

٣. ط: أدركت.

٤. ج: كانت.

٧. ج، س: ملتفت.

فقلوه: <بإدراكها> المراد به المعنى اللغوي وهو الوصول تفسير و بيان لقلوه: «عرفان الحق الأول» وحاصله: أن كمال النفس المطمئنة وصولها إلى الحق المحض؛ <فعرفانها الحق الأول بمرتبة قدسية> أي بحسب تقدس ذاته وتنزه صفاته وأسمائه عن شوائب الحدوث و النقصان <على ما> أي^١ على الوجه الذي تستطيع النفس المطمئنة و تستعد لأن <يتجلى لها>؛ فإن تجلى الحق الأول على الوجه الذي هو عليه غير ممكن لغيره.

<هو اللذة القصوى> لما ذهب جماعة إلى انحصار اللذة^٢ مطلقاً في الحسية،^٣ كالأكل والشرب والجماع والغلبة؛ فهؤلاء لا يتجاوزون مرتبة البهائم والسباع^٤.

و ذهب طائفة أخرى إلى انحصار اللذة القويّة فيها. فهم يثبتون اللذة العقلية أيضاً^٥ ولكن يستحرقونها بالقياس^٦ إلى الحسية؛ فأشار الشيخ رحمه الله^٨ إلى ردهما بأن قال: «اللذة العقلية هو اللذة القصوى» و بيانه أن اللذة إدراك ما هو كمال و خير عند المدرك من حيث هو كذلك؛ و لاشك في تفاوت الإدراك في حدّ نفسه بالشدة والضعف والقياس إلى متعلّقه؛ فتفاوت اللذة أيضاً؛ وذلك إمّا بتفاوت الإدراك أو المدرك أو

١. ش. - ما أي. ط: ينجلي.

٢. ط: ينجلي.

٣. ط: + القويّة.

٤. س: السباع.

٥. ش. - أيضاً.

٦. ج: مطلقاً للحسية.

٧. ط: - رحمه الله.

٨. ج. - و ذهب طائفة... بالقياس.

المدرّك.

أما بتفاوت^١ الإدراك فلأنه كلما كان أتمّ كان اللذة أكثر، كما أن العاشق إذا رأى معشوقه من مسافة أقرب يكون لذته أكثر ممّا إذا رآه من مسافة أبعد.

وأما بتفاوت المدرّك فلأنّ لذة السمع الصحيح من الصوت الحسن أشدّ^٢ من لذة السمع المريض منه؛ ويمكن أن يرجع هذا إلى تفاوت الإدراك.

وأما بتفاوت المدرّك فلأنّ المعشوق المنظور كلما كان أحسن يكون اللذة في رؤيته أكثر^٣؛ ولا شك أن إدراك القوة العاقلة أقوى من الإدراكات^٤ الحسيّة؛ لأنّ الإدراك العقلي واصل إلى كنه الشيء الذي هو أصعب المدرّكات حتّى يميّز بين المهيّة وأجزائها ثم يميّز بين الجنس والفصل و جنس الجنس^٥ وفصل الجنس و يميّز بين الخارجي اللازم والمفارق و بين اللازم بوسط و بغير وسط؛ والإدراك الحسي لا يصل إلّا إلى المحسوس الذي هو أظهر المدرّكات لمشاركة الحيوانات العجم مع الإنسان في ذلك الإدراك؛ فالإدراك العقلي أقوى والقوة العاقلة أقوى^٦ من القوى^٧ الحسيّة؛ لأنّها تدرك بذاتها وهذه القوى بتوسطها؛ و

١. ج: يتفاوت، ٢. ج: اشد، ٣. س: أكثر.

٤. س: ادراكات، ٥. ج: الفصل جنس الجنس.

٦. ج: والقوة العاقلة أقوى، ٧. س: القوى.

مدرّكات القوّة العاقلة أشرف لأنّها ذات الحقّ وصفاته و ترتيب الموجودات على ما هي عليه، و مدرّكات الحسّ ليست إلّا أعراضاً مخصوصةً هي الألوان و الطعوم و باقي المحسوسات و ما يتعلّق بها من المعاني الجزئية؛ و من اليّين أن لانسبة لأحدهما في الشرف إلى الآخر؛ فيكون اللذة العقلية^١ أشدّ من اللذة الحسيّة و أقوى منها.

[٢٢]. فضّ

<كلّ مدرّكٍ متشبهٌ من جهة ما يدركه> (أي لكلّ مدرّكٍ مشابهة و مناسبة يحصل له إمّا من جهة الرياضة و التصفية أو من جهة النظر و الفكر أو غير ذلك بما يدركه.)
 <تشبّه التقبّل و الاتّصال> (أي تشبّهاً هو منشأ لقبوله للمدرّك و اتّصاله به اتّصلاً تامّاً حتّى ذهب بعضهم إلى أنّ المعلوم يتّحد بالعالم و بعضهم إلى أنّهما يصيران كالواحد.)
 <فالنفس المطمئنّة> بالله تعالى المهذّبة عن العلائق البدنية الظلمانية <ستخالط معنًى> يفيض عليها و يتّصل بها <من اللذة الخفيّة> أي من الملتذّات^٢ الروحانية العقلية من إشراق أنوار اللّه تعالى و جماله <على ضربٍ من الاتّصال> بحيث تغلب على نور

١. ط: * في الشرف. ٢. ج: الملذّات.

وجودها؛ فتضمحل^١ عند تلاؤ هذه الأنوار.

<فترى الحق في كل شيء> بل كل شيء <و^٢ تبطل عن ذاتها> وتفتني وتعلم أنه تعالى^٣ هو الموجود وما سواه بطلان و خيال، ويتحقق بحقيقة قول لبيد: «الأكل شيء ما خلا الله باطل».

<فإذا> زالت^٤ هذه المعاني عنها بسرعة^٥ كما أشار إليه^٦ الشيخ في مقامات العارفين بقوله: «كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه» 52/ و <رجعت إلى ذاتها و آلت> أي عادت و صارت على ما كانت عليه قبل ذلك <لها> أي للنفس حينئذ <أف> أي أسف على فواته و تضجر عن^٧ فقدانه، لمفارقتها المطلوب^٨ الحقيقي.

[٢٣]. فص

المقصود من هذا الفص دفع ما أورد على تعريف اللذة؛ وتقريره أن^٩ من الأشياء ما هو كمال و خير عندنا كالصحة و الأمن و الطعام و غيرها؛ فلو كان اللذة إدراك الملائم لكنا نلتذ بها و ليس كذلك. و جوابه: أن اللذة يتحصل وجودها بشيئين: أحدهما وجود الملائم

١. ج: مضمحل.

٢. ج: - و.

٣. ج: - تعالى.

٤. س: لسرعه.

٥. ج، س، ش، ط: زال.

٦. س: أي.

٧. ج: مطلوبها.

٨. ط: على.

عند المدرك؛ والثاني إدراك ذلك الملائم من حيث هو ملائم؛ فعدم الالتئاذ بتلك^١ الأشياء لأجل انتفاء أحد جزئيهما وهو الإدراك على وجه الملائمة وانتفاؤه^٢ إما بانتفاء الإدراك كما أشار إليه بقوله: <ما كل ما يلي اللذة يشعر^٣ بها ولا^٤ كل محتاج إلى صحة تفتن لها> يعني ليس كل^٥ من يقرب الملتذ به ويحضر ذلك عنده أن يدركه أو الإدراك على وجه الملائمة كما أشار إليه بقوله: <بل قد يعاف> ويكرهه.

ثم شرع في توضيح ذلك بقوله: <أ ليس الممرور> وهو من به^٦ مِرّة الصفراء <يستخبث الحلو> أي^٧ يعذّه خبيثاً <ويستبشعه؟!> وبقوله: <أ ليس من به جوع بوليموس> معنى «بولي» باليونانية الشيء العظيم^٨ جداً و«موس» هو الجوع؛ والمراد به جوع الأعضاء مع شبع المعدة وهذا هو المسمى بالجوع البقري <يعاف الطعام> والحال أنه <يذوب بدنه جوعاً؟!>

ولما نبّه على أن وجود الملتذ به عند الملتذ^٩ لا يكفي في تحقّق اللذة، بل يجب إدراكه أراد أن ينبّه على أن وجود المؤلم عند المتألم لا يكفي أيضاً في تحقّق الألم؛ فقال: <ما كل منقلب^{١٠} في كل^{١١} سبب

- | | | |
|-----------------|-----------------|-----------------------------|
| ١. ج، ش: بذلك. | ٢. س: فانتفاؤه. | ٣. س: لعسر. |
| ٤. س: الا. | ٥. ش: لكل. | ٦. ج: له. |
| ٧. ج، س، ش: أي. | ٨. ج: العظيم. | ٩. ج: الملتذ عند المتلذ به. |
| ١٠. ش: منقلب. | ١١. ج: - كل. | |

مؤلم يحس به < ثم أوضحه بقوله: > أليس الخدير^١ الفاقد للقوة
اللامسة لا يؤلمه إحراق النار و لا إجمادُ الزمهرير؟! > فلا يكفي في
تحقق اللذة و الألم وجودُ الكمال و الآفة عند المدرك، بل يجب
إدراكهما من حيث هما كذلك.

[٢٤]. فص

اعلم أن المرض سواء كان بالاشتراك أو التشابه إما بدني يكون أفعال
البدن بسبب عروضه مؤوفة أو نفساني يكون أفعالها بسببه كذلك؛ فكما
أنه يمكن إزالة مرض البدن بنوع معالجة كذلك أيضاً يمكن إزالة مرض
النفس عنها.

إذا عرفت هذا فنقول: قد أورد على قولهم «اللذة العقلية^٢ هي اللذة
القصوى» شبهة و تقريرها أنه لو كانت المعقولات كمالات للنفس ملتذة
بإدراكها لوجب^٣ أن يشاق إليها و يتألم بحضور أضدادها كالقوة
السامعة؛ فإنها يشاق إلى الأصوات الرخيمة التي هي كمال لها و يتألم
بوصول الأصوات المستنكرة إليها.

ودفعها أنه لا يلزم من عدم اشتياق النفس إلى المعقولات الصرفة و

١. ج: الحذر.

٢. ج: الغضبية.

٣. ج: يوجب.

الميل إليها عدم كونها ملتذّة^١ بها، لجواز أن لا تكون النفس متوجّهة إليها بسبب غطاء مانع هو انهماكّه في اللذات الحسيّة واستغاله^٢ بالمحسوسات الصرفة وما لم يلتفت إليها لم يجد ذوقاً منها؛^٣ فلم يحصل لها شوق إليها؛ فإذا أزيل ذلك الغطاء الذي هو المرض عن بصيرتها وصلت إليها والتذّت بها كما أشار إليه الشيخ رحمه الله^٤ مبتدئاً بالأمراض البدنية ودفعها ثم بالتذاذ القوي^٥ البدنية بما يكرها قبل ذلك أو بتألمها^٦ بما لم يكن يتألم بها ثم قياس الأمراض النفسانية وإزالتها والتذاذها^٧ بالمعقولات عليها بقوله: <ما حال الممرور> الذي له مرض بدني <إذا كشف عنه غطاء سوء المزاج؟ ومن به جوع بوليموس إذا استفرغ عن معدته^٨ الأذي؟ و الخدر^٩ إذا سرت قوّة الحسّ في جارحته؟ أليس الأوّل يستلذّ الحلو^{١٠} استلذاً؟^{١١} أليس الثاني يُقلّقه <أي يحركه> الجوع^{١٢} إقلاقاً؟ <ويجعله بحيث^{١٣} لا يصبر على عدم تناول الطعام لحظة؟ > أليس الثالث يُنهكه الألم إنهاكاً؟ <أي يصيره^{١٤} بحيث لا يطيق على كلفته ومشقّته^{١٥} لمحّة؟>

- | | | |
|--------------------|-----------------------|------------------------------------|
| ١. ج: يعيل. | ٢. هامش وش: استقلاله. | ٣. ج: لم يلتفت إليها محذوفاً عنها. |
| ٤. ط: - رحمه الله. | ٥. ج: قوي. | ٦. ج: يتألمها. |
| ٧. س: تذاذها. | ٨. ش: بعدته. | ٩. س، ش: فالخدر. |
| ١٠. س: الخل. | ١١. س، ش، ط: - أ. | ١٢. ج: يقلقه الجوع أي يحركه. |
| ١٣. ج: + لا يطيق. | ١٤. ط: يصير. | ١٥. ج، ط: كلفة ومشقة. |

< كذلك إذا كُشِفَ عنك^١ غطاؤك > وأزيل عنك حجابك الذي كان على قلبك و حواسك من اشتغالك بالمحسوسات و غفلتك عن المعقولات الصرفة و عدم توجّهك إليها.

< فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ / 53 > حينئذٍ > أي بصرك في تلك المدة^٢ حديد في هذا الوقت المخصوص منها و هو وقت إزالة الحجاب عن بصيرتك؛ يعنى أن بصرك حينئذٍ حادّ نافذ ثاقب يرى ما كان محجوباً عنك و يدرك الأشياء على ما هي عليه؛ فيلتذّ به لأنّ حصول الأشياء على هذا الوجه عنده من أعلیٰ كمالاته؛ لأنّ الحكمة و المصلحة من خلقك هي تلك الإدراكات كما أشرنا^٣ إليه؛ فمقتضى نفسك إذا خلّيت و طبعها الوصول إلى تلك المعقولات حتّى يلتذّ بإدراكها.

[٢٥]. فِضْ

< إِنَّ لَكَ مِنْكَ غِطَاءٌ > هو اعتبار هويّتك و ملاحظة أنايتك التي هي كمال الحجاب < فضلاً > إمّا مصدر منصوب بفعلٍ محذوفٍ أبداً يتوسّط بين أدنى و أعلیٰ للتنبيه بنفي الأدنى و استبعاده على نفي الأعلیٰ و استحالاته؛ فيقع بعد نفي صريح و هو الأكثر أو ضمني كقولك: «تقاصرت الهمم عن ظواهر العلوم فضلاً عن دقائقها» أي لم يبلغ الهمم؛

١. ج. - عنك. ٢. ج. - في تلك المدة. ٣. س. - أشار؛ ج. ش. - اشير.

فعلى هذا معنى كلامه أن نفسك الناطقة مع وحدتها و قطع النظر عما سواها ليست بخالية عن الحجاب فضلاً إذا كان معها شيء يصير سبباً لحجابها^١ أو صفة فقوله^٢: «غطاء» أي غطاء فاضلاً <عن لباسك > أي غير^٣ غطائك الحاصل <من البدن>

و ملخصه: أنه إذا كانت^٤ هويتك حجاباً لك مع غاية قُربها منك؛ فكيف لا يكون الأمور الخارجية^٥ المكتسبة من بدنك^٦ حجاباً لك؟!

<فاجهد أن ترفع الحجاب> المانع عن وصولك إلى الكمال الحقيقي <و تجرد> عن الغواشي الغريبة و الهيئات البدنية؛ وإذا تجردت عن العلائق البدنية و العوائق الرديّة، بل عن اعتبار هذية نفسك؛ <فحينئذٍ تلحق> و تصل بما هو المطلوب الحقيقي، كما قال رسول الله ﷺ^٧: «تجرد تصل»^٨؛ <فلا تستل> على بناء المجهول /54/ <عما تباشره> عن أفعال ترتكبه إمّا لأنك إذا وصلت بالمطلوب الحقيقي فقد فنى^٩ ذاتك و صفاتك و أفعالك و لم يبق إلا ذات الحق و صفاته و أفعاله تعالى كما أشار إليه المحقق الطوسي رحمه الله^{١٠} في شرح مقامات العارفين في شرحه للإشارات^{١١} حيث قال: «العارف إذا

١. ش: بحجابها. ٢. س، ط: لقوله. ٣. ط: هن.

٤. ج: كان. ٥. س، هامش «ش»: الخارجية.

٦. ش: بنية. ٧. ش: صلى الله عليه و آله. ٨. ط: - كما قال... تصل.

٩. ط: فتفتني. ١٠. س، ط: - رحمه الله. ١١. ج: في الاشارات.

انقطع عن نفسه و اتّصل بالحقّ رأى كلّ قدرة مستغرقة في قدرته المتعلّقة بجميع المقدورات وكلّ علمٍ مستغرقاً^١ في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكلّ إرادة مستغرقة في إرادته التي لا يتأبى^٢ عليه شيء من الممكنات، بل كلّ وجود وكلّ كمال وجود^٣ فهو صادر عنه فائض من لدنه^٤؛ فصار الحقّ حينئذٍ^٥ بصره الذي به يبصر و سمعه الذي به يسمع و قدرته التي بها يفعل و علمه الذي به يعلم و وجوده الذي به يوجد؛ فصار العارف حينئذٍ متخلّقاً بأخلاق الله تعالى بالحقيقة» /55/ انتهى.

فإذا صرت متخلّقاً بأخلاقه و أوصافه و من جملة أخلاقه أن لا يسئل عمّا يباشره لقوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ فلا تسئل أنت أيضاً^٦ إمّا لجلالة منصبك و عظمة شأنك أو لأنّ ما يصدر عنك حينئذٍ لا يكون إلّا ما هو مستحسن بالذات؛ فلا يلائم^٧ عقلاً ولا يعاقب شرعاً؛ و قد نقل عن بعض المشائخ «أنّ للسالك مرتبة إذا وصل إليها ارتفع عنها مقتضيات الأحكام الشرعية بحسب^٨ الباطن دون الظاهر» يعنى أنّ له حالة لو شرب الخمر فيها لا يكون ذلك الشرب^٩ مانعاً و حجاباً له في

١. ط: مستغرق.

٢. س، ش، ط: لا يتأبى.

٣. س، ط: وجود.

٤. ط: لذته.

٥. ج: - حينئذٍ.

٦. ج، ش، ط: + و؛ ج: - أيضاً.

٧. ش: بحيث؛ هامش «ش»: بحسب.

٨. ش: فلا يلام.

٩. ج: الشراب.

الحقيقة وإن وجب على الشارع أن يجري عليه حدّ الخمر. اعلم أنّ النفوس الناطقة الإنسانية متفاوتة بالذات ومقتضياتها؛ فبعضها إلهية نورانية وبعضها ناسوتية ظلمانية وبعضها قليلة الحبّ لهذه لمزخرفات العاجلة وبعضها كثيرة الحبّ لها وبعضها رخيمة وبعضها قاهرة إلى غير ذلك من الأحوال؛ والمجاهدة^١ لا تؤثر في أحوالها الطبيعية الأصلية بأن تزيلها بالكليّة، بل غايتها أنّها تضعف بسببها؛ فمعنى قوله: <فإن ألمت فويلٌ لك> أنّك إذا صرت متألماً عند قطع علائقك البدنية وعوائقك الظلمانية بالرياضة والمجاهدة بالوساوس الشيطانية والخطرات الرديّة حتّى زال عنك هذه المرتبة العليّة فالهلاك لك؛ لأنّها علامة شقاوة نفسك وكونها من قبيل الناسوتية المكدرّة.

<وإن سلمت فتوبى لك> أي وإن كنت ذا سلامة وفراغة عند هذا التجرد^٢ عن تلك الوسوس والخطرات^٣ فالخير والظفر والفلاح لك؛ لأنّ هذا دليل سعادتك^٤ وكون نفسك من لطائف الإلهية النورانية.

<وأنت في بدنك> أي في حالة تعلّقك ببدنك بحسب الظاهر <تكون> بحسب الحقيقة <كأنّك لست في بدنك> كأنّك في صُقع الملكوت> وناحيته؛ إذ لا يمنع في هذه الحالة اشتغالك بالبدن و

١. ش: المجاهرة؛ هامش وش: المجاهدة.

٢. ج: هذه الهجر.

٣. ج: - عن تلك الوسوس والخطرات.

٤. ج: لسعادتك.

ملائمات الحواس عن انخراطك في سلك المبادئ المفارقة؛ فإذا كنت في سلكها > فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر < من النعم الأخروية وتلك النعم لا تدرك بهذه الحواس، بل بقوة أخرى تحصل لك بسبب عدم تقيّدك بالحواس وملائماتها؛ عن النبي ﷺ^١ أنه قال: «قال الله تعالى أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.» /56/

> فاتخذ لك عند الحق عهداً < أي فاتخذ لنفسك عند الحق الواجب تعالى عهداً بأن يعينك^٢ ويدمك على هذه الحالة؛^٣ أي اعترف بصدق الأنبياء وبما جاؤا به وامتثل بأوامره واجتنب عن منهياته؛ لأنّ هذا سبب لتجرّدك وكونك من صقع الملكوت؛ عبّر عنه بالعهد لأنّ المعاهدة^٤ بين الشخصين تمنع وصول الضرر عن أحدهما إلى الآخر وتوجب النفع كذلك؛ هذا الاعتراف والامتثال سبب لئلا يصل منه إلى عبده العذاب الأليم وموجب لوصوله إلى دائم النعيم ويجب عليك أن تبقي^٥ على هذا العهد > إلى أن يأتيه فرداً < أي فريداً وحيداً بعملك ليس معك من الدنيا شيء لا مال ولا ولد ولا ناصر مشغول بنفسك لا يهتمك هم غيرك.

٣. ج: أي فاتخذ... الحالة.

٥. ج: يقين.

١. ش: ط: عليه السلام. ٢. س: ط: يتيق.

٤. ش: المعاهدة؛ هامش «ش»: المعاهدة.

[٢٦]. فص

<ما تقول في> شأن الأمر <الذي عند الحق تعالى^١ عن^٢ الحق؟>^٣
 طائفة من المتأخرين تحاشوا^٤ عن إطلاق العشق على الحق تعالى
 لعدم الإذن الشرعي؛ والحكماء الإلهيون لما حققوا معنى العشق و
 وجدوا^٥ ذلك المعنى هنالك كما أشار إليه الشيخ عليه السلام بقوله: <وهناك
 صورة العشق> لم يتحاشوا عن هذا الإطلاق؛ لأنهم قالوا إن كل جمال
 وخير مدرك فهو محبوب معشوق؛ لأن إدراك الخير من حيث هو خير
 حُب له و الحب إذا اشتد وقوى صار عشقاً وكلما كان الإدراك أشد
 اكتناهاً وأشدّ تحققاً^٦ والمدرك أكمل وأشرف ذاتاً؛ فإحباب^٧ القوة
 المدركة إياها وتعشقها بها أكثر؛ ولا شك أن واجب الوجود هو الذي في
 غاية الكمال والجمال؛ وإدراكه لذاته أقوى الإدراكات وأتمّها؛ فكلما
 كان الإدراك أتمّ والمدرك أشدّ خيرية كان العشق أشدّ؛ فيكون ذاته
 لذاته أعظم عاشق ومعشوق؛ <فهو معشوق لذاته وإن لم يعشق>
 من الغير لكنّه ليس لا يعشق من الغير، بل هو معشوق من أشياء كثيرة
 غيره <لذئذ عند ذاته>؛ لأن اللذة كما حقق هي إدراك الملائم وإدراك

١. س: - تعالى. ٢. س: هند. ٣. ج: + لما كان.

٤. ج: تحاشي؛ س: تحاشوا. ٥. س: وجد. ٦. ط: - رحمه الله.

٧. س، ش، ط: تحقيقاً. ٨. س، ط: فاصاب؛ ش: فأجاب.

الأول الحق لذاته هو أقوى الإدراكات وذاته أكمل الذوات؛ فيكون ذاته لذاته أعظم لا ذً وملتدً به <وإن لم يلحق> من الغير لكنّه قد لحقه ووصل إليه أشياء كثيرة؛ فيكون لذيداً^١ بالنسبة إلى الغير أيضاً.

<تمّ^٢ وجوده فوق التمام> أمّا أن وجوده تامّ فلاّنه ليس شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصراً عنه مستفيداً من غيره؛ و أمّا أنّه فوق التمام فلاّنه وجوده وكمالات وجوده على النحو المذكور ومع ذلك جميع وجودات الممكنات حاصل^٣ عن^٤ وجوده فائض عنه؛ وإلى هذا أشار بقوله: <فيفضل> ذلك الوجود <ليسبح> ويسيل على مهيّات الممكنات <على الإتمام> أي على أن يتمّ تلك^٥ المهيّات التي هي ناقصة في أنفسها باطلة في حدود ذواتها.

[٢٧]. فصّ

<مَن شاهد الحقّ> وعرفه لا يخلو من إحدى^٦ الأحوال الثلاث هي:
[١]. إمّا أن يكون بحيث^٧ <لزمه لزوماً> أي لاحظّه في جميع ذرّات الكون بحيث لا ينفكّ عن تلك الملاحظة أبداً مع وجود ملاحظة

١. س: لذيد. ٢. ج: ثم. ٣. س، ش، ط: فاضل.
٤. س: عند. ٥. ج، ش: ذلك؛ هامش «ش»: تلك.
٦. س: احد. ٧. ط: ب، إته.

نفسه.

[٢.] أو يكون بحيث لا يقدر على ملاحظته بهذا الوجه، بل قد يغفل^١ عنه و يرى الخلق وإليه أشار بقوله: <أو تركه عجزاً.>

[٣.] أو يكون بحيث يغيب عن نفسه بالكليّة^٢؛ فلا يلاحظها^٣ ولا غيرها ممّا سواه، بل لا يلاحظ^٤ إلا جناب القدس فقط؛ وهناك يتم الوصول إلى الحقّ ولا مرتبة أعلى منه^٥ وهي مرتبة المحو والفناء في التوحيد المشار إليها بقوله: <ولا منزلة بين هاتين المنزلتين إلا منزلة الخمول> الذي هو فقدان الاسم وبطلان الرسم؛ يعني لا يكون للعارف حالة سيّئ هاتين الحالتين إلا هذه الحالة التي هي فقدان التعيّن^٦ وهي حالة الفناء في نفسه والبقاء السرمدى باللّه الحقّ الواجب.

<و من تركه عجزاً فقد أقام عذراً> هو عدم قدرته واستطاعته لذلك اللزوم <وهو متجلّ^٧> في حدّ ذاته؛ <فيشرق> على من يستعدّ الشروق ويستحقّه إمّا استحقاقاً ذاتياً من غير تعمّلٍ وكسبٍ أو بواسطة^٨ من إزالة الحجب ورفع الموانع.

<و سريع> أي شأنه أن يأتي هرولةً إلى من أتاه^٩ يمشي و

١. ج: قد يشغل. ٢. س: - بالكليّة. ٣. ج، س، ش: فلا يلاحظها.
 ٤. ج، س، ش: لا يلاحظ. ٥. ج: منها. ٦. ج: اليقين.
 ٧. س: متجلي. ٨. ش: بواسطة؛ هامش وش: بواسطة.
 ٩. س: اياه.

يَتَوَجَّهُ^١ نَحْوَهُ؛ <فَيَلْحَقْ> وَيَصِلُ إِلَيْهِ عِنْدَ تَخْلِيَتِهِ^٢ عَنِ الْعَوَاقِقِ. قَالَ
 اللَّهُ تَعَالَى: «مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ شَبْرًا تَقَرَّبْتُ^٣ إِلَيْهِ ذِرَاعًا وَمَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ
 ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ^٤ إِلَيْهِ بَاعًا وَمَنْ أَتَانِي بِمَشْيِ أَتَيْتُهُ هَرَوَلَةً» 57/ فاجهد أن
 يَنْحِلَهَا عَنِ الطَّرِيقِ <وَهُوَ لَا يُضَيِّعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ> بَلْ يُوَفِّهِمْ^٥
 أَجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ.

[٢٨. فِص]

<صَلَّتِ السَّمَاءُ> أَيِ اطَّاعَتْ أَمْرَ خَالِقِهَا طَبْعًا وَإِرَادَةً وَجَاءَتْ^٦ بِمَا
 أَرَادَ مِنْهَا <بَدَوْرَانِهَا> حَوْلَ مَرَكَزِهَا.
 <و> كَذَلِكَ <الْأَرْضُ> انْقَادَتْ أَمْرَهُ <بِرَجْحَانِهَا> أَيِ بِثَقْلِهَا^٧ وَ
 كَوْنِهَا تَحْتَ^٨ جَمِيعِ الْأَفْلَاقِ وَالْعُنَاصِرِ؛ فَقَالَ لَهَا: «وَلِلْأَرْضِ اثْنَيْنِ طَوْعًا
 أَوْ كَرْهًا قَالَتَا^٩ أَتَيْنَا طَائِعِينَ».
 <و> <صَلَّ^{١٠}> الْمَاءُ بِسَيِّلَانِهِ وَالْمَطَرُ <أَيْضًا> بِهَطْلَانِهِ^{١١} أَيِ
 بِتَقَاطُرِهِ وَنَزُولِهِ إِلَى الْأَرْضِ.
 <وَقَدْ تَصَلَّى لَهُ وَلَا تَشْعُرُ وَلَذِكْرُ اللَّهِ> الَّذِي هُوَ الصَّلَوةُ

- | | | |
|------------------------|-----------------|--------------|
| ١. س: يوجه. | ٢. ش: تجليه. | ٣. س: تقرب. |
| ٤. س: تقرب. | ٥. ش: يؤفهم. | ٦. ش: جاءت. |
| ٧. ج، س، ش: ثقلها. | ٨. ش: تحت. | ٩. ش: قالتا. |
| ١٠. ج، ش: صلى؛ ط: على. | ١١. ش: يبتلانه. | |

<أكْبَرُ> وأعظم من أن تصل إليه الأفهام و تتبادر إليه الأوهام؛ لأن ذكر الله قديكون بلسان الملكوت والحال، واقتصار فهمك على لسان الملك والمقال.

[٢٩]. فص

<إن الروح الذي لك> وهو المدرك الفاهم المتكلم المشار إليه بقولك: «أنا» <من جوهر عالم الأمر> الذي هو عالم المجردات الخارجية المعقولة لا من عالم الخلق الذي هو^١ عالم الماديات المحسوسة؛ لأن كل واحد منا يدرك نفسه بخصوصه وعند إدراكنا إياها بهذا الوجه لا يدرك شيئاً مما لا يمكن إدراك الماديات على سبيل الجزئية بدون^٢ه من الكم المخصوص والكيف المخصوص والوضع^٣ المخصوص وغير ذلك؛ إذ لاشك^٤ في أن الموضوع في قولنا: «أنا عالم» معلوم ولا يخطر ببالنا حينئذ شيء من البدن وأجزائه وأعراضه من الماديات، كما يشهد به الوجدان^٥ وغير المعلوم غير^٦ المعلوم؛ فثبت^٧ أنه مجرد شأنه وخاصيته أن <لا يتشكل بصورة> لها امتداد مخصص.

١. ج، س، ش: - عالم الخلق الذي هو.

٢. س: بدنه.

٣. ج: الموضع.

٤. ج: لاشك.

٥. س: - غير.

٦. ش: فغلب.

٧. س، ط: + الصحيح.

<و> أن <لا يتخلّق بخلقة> هي المركّبة من الكيفيات المحسوسة - أعني اللون - و من الكيفيات المتّصلة بالكميّات - أعني الشكل - و باعتبارها يوصف الشخص^١ بالحُسن والقُبْح.
<و> أن <لا يتعيّن بإشارة^٢> أي لا يمكن أن يشار إليها بالإشارة الحسيّة.

<و> أن <لا يتردّد بين حركة وسكون> أي لا يمكن أن يتّصف بإحديهما؛ لأنّ جميع ما ذكر من خواصّ الجسمانيات وقد بيّنا أنّه مجرّد؛ <فلذلك> أي فلاجل تجرّده وكونه من عالم الأمر <يدرك المعدوم الذي فات> من الحسّ بأن لا يدركه أصلاً وليس من شأن البدن وحواسّه إدراك معدوم كذلك؛ ولا شكّ أنّ مدرك ذلك المعدوم هو المشار إليه بـ «أنا»؛ فإذا لم يكن البدن وحواسّه فتعيّن أن يكون مجرّداً؛ وفيه نظر؛ لأنّه يمكن^٣ أن يكون مدركه جزئاً من البدن أو يكون للبدن قوّة أخرى بها يدرك المعقولات كما أنّ له قوّة بها يدرك المحسوسات.
<و> يدرك <المنتظر الذي هو آتٍ> ولا شيء من البدن وحواسّه بمدركٍ له، لما^٤ سبق بعينه.

<و يسبح^٥ في عالم الملكوت> الذي هو العالم الأعلى المعقول.

٣. ج: لا يمكن.

٢. ش: لا اشارة.

١. ج: - الشخص.

٥. ش: سبح.

٤. ش: بما.

> وينتقش من عالم الجبروت < وهو عالم المجردات التي^١ شأنها التأثير لا القبول انتقاشاً بالصور الصادرة منها؛ ويحتمل أن يقال: إنه ينتقش بالصور العلمية التي هي بعينها^٢ من جملة ذلك العالم ولا شيء من البدن وحواسه كذلك.

[٣٠]. فض

> أنت مركّب من جوهرين^٣:
أحدهما مشكّل مصوّر مكيف مقدّر متحرّك ساكن متحيّز
منقسم < وهو البدن.

> والثاني: مبائن للأول^٤ في هذه الصفات < لما بيّناه آنفاً > غير مشارك له في حقيقة الذات < لأنه من لطائف^٥ الروحانيات > يناله العقل < ويدركه^٦ فقط؛ لأن إدراك الحواس لا يتجاوز عن عالم الشهادة > ويعرض عنه الوهم < بل تخيله؛ إذ رتبة إدراكه لا تخرج عن المنحسوسات ومتعلقاتها؛ لأنه يحكم بأن كلّ موجود إمّا متحيّز أو حالّ فيه^٧؛ ولا يتجاوز عن هذه المرتبة؛ فلو لا أن العقل والشرائع دفعها

٣. ج: الجوهرين.

٢. ش: نفسها.

١. ج: + هو.

٤. ط: فيدركه.

٥. س: لأن لطائف.

٤. ج: الاول.

٧. ج: - فيه.

لُعِدَّتْ من القضايا الأوليّة.

وإذا كنتَ من هذين الجوهريين <فقد جمعتَ> أي كنتَ مجتمعاً من جوهرٍ هو <من عالم الخلق> الذي هو عالم المحسوسات <و> من جوهرٍ هو <من^١ عالم الأمر> الذي هو عالم المعقولات؛ <لأنَّ روحك من أمر ربك و بدنك من^٢ خلق ربك> ولا يذهب عليك أنه لا يمكن اعتبار التأليف بين هذين الجوهريين بحيث يكون للمجموع المؤلف وحدة حقيقية؛ فليتأمل.

[٣١]. فصّ

<النبوة تختص^٣ في روحها بقوة قدسية> يعني^٤ النبي؛ وهو إنسان مبعوث من الحق إلى الخلق ليرشدهم إلى صلاح الدارين له خواصّ ثلاث عند الحكماء:

إحديها: أن يكون بحيث يطيقه الهيولى القابلة للصور المفارقة إلى بدل^٥.

وثانيتهما: أن يكون مطلقاً على الغيب بصفاء^٦ جوهر نفسه و شدة

٣. ش: تخص.

٢. س: - من.

١. س: - من.

٤. ج: ثانيها.

٥. هامش وش: بدن.

٦. ج: + ان.

٧. ش: لصفاء.

اتّصّاله بالمبادئ العالية من غير شائبة كسبٍ و تعليمٍ.
و ثالثتها^١: أن يشاهد الملائكة على صور متخيّلة و يسمع كلام الله تعالى منهم.

و في هذا الفصّ أشار الشيخ رحمه الله^٢ إليها:
أما إلى الأولى فبقوله: <تدعن لها> أي تطيع لإرادتها <غريزة>
عالم الخلق الأكبر كما تدعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر < و
هو البدن الإنساني في حركات^٣ مختلفة و سكنات شتى حسب
إرادته^٤؛ لأنّ شأن النفس الناطقة الإنسانية أن يحدث في العنصر
البدني استحالة مزاجٍ من غير فعلٍ و انفعالٍ جسماني، كما يشاهد من
التسخّن حالة الغضب؛^٥ فتحدث حرارة لآعن حارّ و برودة لآعن بارد؛
و ذلك لأنّ جوهر النفس من المبادئ التي هي تكسو المواد^٦ صورها إذا
تمّ استعداداتها، بل هي أشدّ مناسبة و أقرب من تلك المبادئ إلى البدن؛
فلا يبعد أن يفيض عليه منها كيفيات من غير حاجة إلى أن يكون هناك
مماسّة و فعل و انفعال جسماني، بل القوّة^٨ التي في النفس قد يصير مبدأ
لما يحدث في عنصر البدن، كما إذا تأملت^٩ عظمة الله^{١٠} و قهره و تفكرت

١. ج. س: فالثها. ٢. ط: - رحمه الله. ٣. س: حواكه.

٤. س: اراد به. ٥. ج: - في حركات... إرادته. ٦. ج: - كما يشاهد... الغضب.

٧. ج: لمواد. ٨. س، ش، ط: - القوّة.

٩. ش: تاطت؛ هامش وش: تأملت. ١٠. س: + تعالى.

في جبروته وكبريائه كيف^١ تقشعرّ جلدك ويقوم شعرك على البدن من الفزع والخشية؛ وظاهر أنّ التأمل والتفكير لا يكون إلّا في النفس؛ وقد أثر في البدن وقد يؤثر النفس في بدن آخر كتأثير العين العاينة^٢ والوهم العامل^٣؛ فالنفس^٤ إذا كانت قويّة شريفة شبيهة بالمبادئ العالية أطاعها العنصر الذي في العالم وانفعل عنها ووجد في العنصر ما يتصور فيها؛ وذلك لأنّ النفس غير منطبعة في البدن، بل منصرفة الهمّة إليه؛ وكان هذا الضرب^٥ من التعلّق بجعلها^٦ أن تخيل العنصر البدني على مقتضى طبيعتها^٧؛ فلا يبعد أن يكون النفس الشريفة القويّة حدّاً يجاوز تأثيرها عن البدن المختصّ بها ويعمّ؛ >فتأتي بمعجزات خارجة عن الحيلة^٨ والعادات؛ < فيبرئ المريض ويمرض الصحيح ويستحيل بها العناصر؛ فيصير غير النار ناراً أو^٩ غير الأرض أرضاً ويحدث بإرادتها أمطار وخصب إلى غير ذلك من مقتضيات أحوالها بحسب اختلاف الأوقات. هذه من جملة كمالات قوتها العاملة.

وإلى الثانية أشار بقوله: <و لاتصدأ مرآتها> عطف على قوله: «تذعن لها» أي ولا تحتجب مرآة نفسه الناطقة بشيء من الحجب^{١٠}.

١. ط: - كيف. ٢. ج: الغايه.

٣. ج: القائل.

٤. ج: بل النفس؛ س: و النفس.

٥. ش: الضرب؛ هامش وش: الضرب.

٦. ج: يجعلها.

٧. س: طبعها.

٨. ج: الجبلة.

٩. ج: ر.

١٠. س: الحجب.

لشدة صقاتها؛ > ولا يمنعها شيء عن انتقاش^١ بما في اللوح المحفوظ > عن تطرق الفساد والتغير والزوال > من الكتاب > بيان «ما» أي المكتوب > الذي لا يبطل > وهو العلم بالكليات والجزئيات على وجه لا يتغير - كما قررنا - سواء كانت تلك الجزئيات موجودة في الخارج أو منتظرة الوجود فيه؛ ويحتمل أن يكون «من الكتاب» بيان اللوح المحفوظ؛ فحينئذٍ يراد به معناه المتبادر منه.

وإلى الثالثة أشار بقوله: > وذوات الملائكة التي هي الرسل > عطف على قوله «مرآتها» يعني أن ذوات الملائكة التي كالمرآيا لا تحتجب عن نفسها الناطقة المؤيدة؛^٢ أي لا يكون بحيث لا يظهر عليها الملائكة، بل هي يظهر عليها؛^٣ فيراها مشاهدة^٤ ويسمع أصواتها ويستفيد منها؛ > فيبلغ > ما استفادت منها > ممّا عند الله > من الأحوال والأحكام إلى عامة الخلائق^٥ ليكمل نفوسهم بحسب قوتها النظرية والعملية ويجعلها مستعدة للسعادة الدنية والدنيوية^٦.

١. ج: الانتقاش.

٢. ج: عطف على قوله عن الانتقاش يعني ان نفسه الناطقة لا تحتجب عن ذوات الملائكة.

٣. ج: - بل هي يظهر عليها. ٤. س: مساعده. ٥. ج: الخلق.

٦. ج: الدنيوية.

[٣٢]. فص

لما سبق ذكر الملائكة واستفادة النبي منها أراد أن يبين مهياتها وكيفية تلك^١ الاستفادة؛ فقال: <الملائكة صور علمية > معقولة بذواتها ليس فيها ما يمنع عن معقوليتها؛ لأنها مجردات^٢ عن المواد و لواحقها؛ و لا مانع عن المعقولة إلا إيتاها؛ <جواهرها > أي حقائقها وذواتها الموجودة في الخارج <علوم إبداعية > كائنة بمجرد «كن» من غير سبق مادة ومدة.

<ليست > تلك الملائكة <كألواح فيها نقوش أو صور >^٣ فيها علوم؛ < لأنها من قبيل الأجسام و تابعها؛ و هي منزّهة عنها لتجردها - كما بين -^٤ < بل هي علوم إبداعية > تكرر؛ والأولى أن يقال: بل هي <قائمة بذاتها > غير قائمة بغيرها < تلحظ الأمر الأعلى > إما بالإشراق من المبدأ الحق أو لأن العلم بالسبب يستلزم العلم بالمسبب؛ < فينطبع > أي يرتسم < في هوياتها ما تلحظ > من الصور الإدراكية. هذا الكلام^٥ صريح في أن علم المبادئ العالية بطريقة^٦ الارتسام، كما صرح به الشيخ الرئيس أيضاً^٧.

٣. ج: س: صدور.

٢. س: مجردات.

١. س: - تلك.

٦. ط: بطريق.

٤. ج: كما هي؛ ط: - كما بين. ٥. ج: كلام.

٧. ط: - أيضاً.

< وهي > أي أعظم الملائكة التي هي العقول < مطلقة > أي ^١ غير مقيدة ببدن من الأبدان تقيّد ^٢ نفوسنا الناطقة بأبداننا < لكنّ الروح القدسية > التي للرسول ^٣ < تخاطبها ^٤ في اليقظة > كما رُوي عن الرّسل - صلوات الله عليهم - ^٥ أنّهم ^٦ شاهدوا جبرئيل و تكلموا معه حالة اليقظة < و الروح النبويّة تعاشرها > و تخاطبها < في النوم > . لأنّ النبيّ من يوحى إليه إمّا مناماً أو إلهاماً سواء أتاه جبرئيل ^٧ أو لم يأت؛ فإذا أتاه كان رسولاً أيضاً. فالنبيّ من حيث هو نبيّ لا يستدعي أن يأتیه جبرئيل ^٨، بل هو من تلك الحيثية يكون أكثر مخالطة ^٩ معه في النوم؛ فلذا خصّص بالنوم أو لأنّ العامّ إذا قوبل بالخاصّ يكون المراد منه ما سيوى ذلك الخاصّ؛ و في بعض النسخ «الروح البشرية» و هو ظاهر؛ إذ أكثر أشخاص الإنسان يخالطون معهم في النوم كما لا يخفى؛ و يلائم لما تقدّم من قوله: «النبوة يختصّ في روحها بقوة قدسية.»

فإن قيل: هذا ينافي ما تقرّر عند أهل الملل و الشرائع الحقّة من أنّ الأنبياء يشاهدون الملائكة و يتكلّمون معهم؛ و ظاهر أنّه لا يمكن إلّا بأن ^{١٠} يكونوا أجساماً؛ فتجرّدها كما يفهم من هذا الفصّ ينافيه و يتنافي

٣. ج: للرّسل.

٢. ج: نفيدنا.

١. ج: - أي.

٤. ج: لأنهم.

٥. ط: عليهم السلام.

٢. ط: يخاطبها.

٩. ج: مخالطته.

٨. س: جبرئيل.

٧. س: جبرئيل.

١٠. ج: ان.

أيضاً؛ إذ كونها علوم إبداعية ينافي المخاطبة معهم في اليقظة.^١
 قلنا: إنَّ للملائكة اعتبارين:
 أحدهما: كونها متمثلة بصور متخيلة^٢ محسوسة؛ وسيجيء بيان
 كيفية ذلك التمثيل.

وثانيهما: اعتبار ذواتها من حيث هي من غير اعتبار تمثيلها.
 فحينئذٍ يمكن أن يقال: إنَّ مَنْ قال بكونها أجساماً نظر إلى أوّل
 الاعتبارين و من قال بتجردها نظر إلى ثانيهما؛ فمورد^٣ النفي والإثبات
 ليس أمراً واحداً؛ فلاتنافي.

[٣٣]. فص

<إنَّ الإنسان لمنقسم إلى سرّ وعَلَن > يعني أنَّ للبدن الإنساني ظاهراً
 وباطناً؛ فعلى هذا اندفع ما قيل من أنَّ هذا بعينه ما تقدّم من قوله: «أنت
 من جوهرين».

<أما عَلَنُهُ > أي^٤ ظاهره <فهو الجسم المحسوس بأعضائه و
 أمشاجه > أي اخلاطه؛ <وقد وقف الحسّ على ظاهره و دلّ
 التشريح على باطنه > من ارتباطات العظام وكيفيتها^٥ و منابت

٣. س: فمورد.

١. ج: - و يتنافي... اليقظة. ٢. س: متخيل.

٤. ش: أما. ٥. ط: كيفياتها.

الأعضاء والعروق والارتباطات الأخر وحكمها ومصلحتها^١.
 <وأما سرّه> أي باطنه <فقوى روحه> التي سنفصلها من كونها
 ظاهرة وباطنة وعلمية وعملية.

[٣٤]. فص

<إن قوى روح الإنسان تنقسم إلى قسمين: قسم موكل بالعمل و
 قسم موكل بالإدراك؛ <لأننا لانشك في أن للنفس الناطقة الإنسانية
 المجردة إدراكاً وفعلاً؛ والواحد لا يصدر عنه مختلفان^٢ إلا من
 حيثيتين؛ فلابد لها من قوتين يحصل بهما الإدراك والعمل.
 والعمل مقصود بالتبع؛ لأن المقصود من العلاقة البدنية استكمال
 النفس بحسب قوتها النظرية؛ لأنه يبقى^٣ ببقائها وبه يصير عالماً معقولاً
 مضاهياً للعالم المحسوس.
 <والعمل ثلاثة أقسام: نشائي وحيواني وإنساني> على ما دل
 عليه الاستقراء.
 <والإدراك قسمان: حيواني> وهو إدراك الجزئيات <و
 إنساني^٤> وهو إدراك الكلّيات.

١. ط: حكما ومصالحا. ٢. ج، س، ش: مختلفين. ٣. ط: لا يبقى.

٤. س: انشائي.

[٣٥]. فصّ

> وهذه الأقسام الخمسة موجودة في الإنسان و يشارك في كثير منها غيره. < هذا غني عن الشرح.

[٣٦]. فصّ

> العمل النشائي في غرضي < يعني أن مقصودي من العمل^١ النشائي الذي هو أثر القوة النباتية ليس إحالة الغذاء إلى مشابهة المغتذي و إخلاف بدل ما يتحلّل و جذب^٢ الغذاء و تغييره إلى حيث يصلح لأنّ تخلية^٣ الغذائية و إمساك الغذاء المجذوب^٤ مثلاً، بل المقصود منه < حفظ الشخص >؛ لأنّه الغاية في الأعمال المتعلقة بالقوة الغذائية و بها يتحقّق^٥ الشخص؛ لأنّها لو لم يلصق به بدل ما يتحلّل لانعدم سريعاً؛ لأنّ الحرارة واجبة الثبوت في الأبدان النباتية و هي يقتضي تحلّل الرطوبات عنها؛ فلو لا أنّ شيئاً يصير بدلاً لما يتحلّل منه لفسد المزاج بسرعة.

> و تنميته^٦ التي هي أثر القوة النامية^٧ التي بها يحصل كمال^٨

١. ط: عمل.	٢. س: حدث.	٣. ش: تجلّه؛ ط: تحلية.	٨. ج: كمال.
٤. س: المحدث.	٥. ج: ينحفظ.	٦. ط: تنمية.	
٧. س: الثامنة.			

النشو > وحفظ النوع وبقائه بالتوليد > الذي هو من آثار القوة المولدة؛ لأنَّ العناية الإلهية اقتضت أن يفيض الدوام عنه على كل شيء؛ فما لم يصلح أن يبقى بشخصه و يصلح أن يبقى بنوعه؛ فإنه تنبعث^٢ فيه قوة إلى استجلاب بدلٍ يعقبه^٣ ليحفظ به نوعه؛ فالمولدة يورد بدل ما يتحلل من النوع؛ كما أن الغاذية يورد بدل ما يتحلل من الشخص.

> وقد سُلط عليها > أي على هذه الأعمال > إحدى قُوى روح الإنسان > من قواها^٤ الخمسة > و قوم يسمونها القوة النباتية.

هذا هو المشهور > و لاجابة بنا إلى شرحها > و تبين مهيتها^٥ و تفصيل أحوالها؛ لأنَّ المقصود تفاصيل القُوى الإدراكية و كيفية إدراكاتها و أحوالها.

[٣٧]. فص

> العمل الحيواني جذبُ النافع > أي تحريكُ يقرب به من الشيء المتخيل النافع > و تقتضيه الشهوة > بأن تكون القوة الشهوانية باعثة للقوة المحركة التي في الأعصاب و العضلات على التحريك.

٣. ش: لعقبه.

٢. ش: ينتف.

١. ط: أرباب.

٥. ط: مهياتها.

٤. س، ش، ط: قواه.

<و دفع الضارّ^١ > أي تحريك^٢ به^٣ يدفع^٤ الشيء المتخيل الضارّ
 <و يستدعيه > أي هذا الدفع <الخوف>؛ لأنّ صورة الضارّ من
 حيث هو ضارّ إذا حصلت في النفس أحدثت خوفاً فيها. ثمّ تنبعث القوة
 الغضبية إلى دفعها؛ وإليه أشار بقوله: <و يتولاه الغضب> أي هو
 يبعث^٥ القوة المحركة على تحريك^٦ به يدفع الضارّ.
 <وهذه من قوى روح الإنسان> أي هذه الأعمال ناشئة من قوّة
 هي من القوى^٥ الخمسة للروح الإنساني.

[٣٨]. فصّ

<العمل الإنساني> و هو الصادر عن نفسه الناطقة بحسب قوّته
 العملية من جهة استنباط ما يجب أن يفعل من رأي كليّ مستنبط من
 مقدّمة كليّة هي قولنا: «كلّ حسنٍ ينبغي أن يُؤتى به» وقد استخرجنا
 منه أنّ الصدق ينبغي أن يُؤتى به بأن نقول: «الصدق حسنٌ وكلّ حسنٍ
 ينبغي أن يُؤتى به؛ فالصدق ينبغي أن يُؤتى به» وهذا رأي^٦ كليّ.
 ثمّ إنّ العقل العملي وهو القوّة التي بها يصير النفس مبدأً للأفعال^٧ إذا

١. ط: المضارّ. ٢. ش: له. ٣. ط: تحريك يدفع به.
 ٤. س، ش، ط: ينبعث. ٥. س، ط: القوة. ٦. س: ري.
 ٧. س: مبداء الأفعال.

أراد أن يوقع صدقاً جزئياً؛ فهو إنما يفعل بواسطة استخراج الرأي الجزئي من الرأي الكلّي كأنه يقول: «هذا صدق وكلّ صدق ينبغي أن يُؤتى به فهذا^١ الصدق ينبغي أن يُؤتى به» وهذا رأي جزئي؛ والعقل العملي يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئي؛ فالنفس تصدر عنها الأفعال لآراء جزئية منبعثة من آراء كلية مستنبطة من مقدمات بديهية أو مشهورة أو تجريبية^٢ أو غيرها؛ ولا يمكن أن يصدر عنها شيء إلا إذا كان مستحسنًا في نظرها ولو باعتبار^٣.

فذلك الصادر <اختيار الجميل> وهو الفعل الذي أثبت الشرع أو العقل^٤ حسنة^٥ <و> اختيار <النافع> سواء استحسنة الشرع والعقل أو لا تقتل^٦ شخص من يمنعه عن الوصول إلى مطلوبه <في المقصد المعبور^٧ إليه> متعلّق بقوله: «النافع» يعني الذي هو بالحقيقة ليس بمقصد، بل هو مسافة اتّفق العبور إليه <بالحيوة العاجلة> الفانية؛ و سبب ذلك الاختيار اعتقاد في النفس ورأي - كما ذكرنا - بخلاف الحيوانات الأخرى؛ فإنها تترك^٨ أفعالاً لها أن تفعلها^٩ مثل أن الأسد المعلم لا يأكل صاحبه ولا يأكل^{١٠} ولده^{١١} لا بسبب^{١٢} اعتقاد في النفس، بل من

١. س: فهر. ٢. ش: مشهورة الجزئية. ٣. ط: بالاعتبار.

٤. ش: الفعل. ٥. ش: حسنة. ٦. ط: كفعل.

٧. ش: المغيور. ٨. ط: تدرك. ٩. س: - أن تفعلها؛ ط: أن تفعل.

١٠. س: لا يأكل. ١١. ش: ولد. ١٢. س: لسبب.

جهةً أخرى هي أن كل حيوان يؤثر بالطبع وجود ما يلذه وبقاؤه؛ وأن^١ الشخص الذي يمونه ويطعمه قد صار لذيداً عنده؛ لأن كل نافع لذيد بالطبع عند المنفوع^٢؛ فيكون المانع من فرسه^٣ حالة أخرى لا اعتقاداً؛ و^٤ ربما وقع هذه الحالة في الجبلة و^٥ من الإلهام الإلهي كحُب كل حيوان ولده^٦ من غير اعتقاد البتة ورأي.

<و> قد يكون العمل الإنساني <سد> طرق^٧ <فاقة السفة> الذي هو الظلم بحيث لا يأتيه من جهة بناء <على العدل> متوجهاً إليه؛ يعني أنه^٨ قد يكون العمل الإنساني منع نفسه عن سلوك طريق الظلم وتركه وإدائها على العدل الذي هو لزوم المستحسنيات قولاً وفعلاً و عقداً؛ والظلم إما على نفسه أو على غيره؛ والأول إما باعتبار قوته النظرية أو العملية. أما الذي باعتبار قوته^٩ النظرية فإبقاؤها على جهلها^{١٠} و تضييع قابليتها للعلوم والمعارف؛ وأما الذي باعتبار العملية فأن لا يحفظها في الأخلاق عن طرفي الإفراط والتفريط ولا يلزمها المواظبة على التوسط بين الطرفين؛ والثاني وهو إيصال الضرر إلى الغير إما في عاجله أو آجله؛^{١١} فإذا عرفت^{١٢} الظلم بأقسامه عرفت^{١٣}

- | | | |
|--------------------------------|-----------------------|--------------|
| ١. ط: فإذ. | ٢. س: ش: المنفوع. | ٣. ش: فرسه. |
| ٤. ج: لا اعتقاد إذ. | ٥. ط: - و. | ٦. ش: ولذه. |
| ٧. س: طرفي. | ٨. ج: - أنه. | ٩. ط: القوة. |
| ١٠. ش: جهلها؛ هامش «ش»: جهلها. | ١١. ط: آجله أو عاجله. | |
| ١٢. س: عرفه. | ١٣. س: عرفه. | |

بالمقايسة إليه العدل.

< ويهدي إليه > أي إلى كلّ واحد من الاختيار والسدّ < عقل > أي حالة إدراكية أو رأي واستنباط قياس < يفيدته التجارب > وتؤتيه العشرة < أي المخالطة^١ مع بني نوعه > ويقلّده < أي ذلك العقل أو صاحبه > التأديب^٢ أي المتأدّب الذي ليس له قدرة^٣ استنباط الرأي الجزئي من الرأي الكلّي؛ فلا يميّز^٤ الجميل من القبيح؛ فلذا قلّد من له هذا التمييز^٥ ليختار به الجميل؛ وهذا التقليد^٦ إنّما يكون بمن^٧ يحكم عقله الأصل بصحة رأي من قلّده ولا يكون له قدرة الاستنباط؛ ولذلك قال: < بعد صحّة من العقل الأصل. >

[٣٩]. فصّ

< الإدراك يناسب الانتقاش > أي الإدراك يشبهه^٨ أن يكون هيئة و صورة في العقل مناسبة لهيئة و صورة حاصلة من انتقاش شيء بشيء في الخارج^٩ لا انتقاشاً كما هو الظاهر من كلامه ههنا؛ لأنّ ما سيأتي من كلامه يُعيد هذا يدلّ على خلافه؛ وأيضاً الانتقاش انفعال والانعفال

١. س: المخالطة. ٢. ج: التأديب. ٣. س: قدّه.
٤. ج: فلا يميز. ٥. ج: التميز.
٦. س: العقلية؛ هامش «ش»: التقليد. ٧. ج: ممن.
٨. ش: نسبه. ٩. ج: من.

لا يتَّصف بالمطابقة و عدمها و الإدراك يتَّصف بهما؛ فلا يكون انفعالاً؛ و الشيخ في منطق الشفاء بعد ما بيّن أن العلم لذاته غير معقول بالقياس إلى الغير قال: «بل من جهة الوجود الخاص كأنَّ كيفيةً ما تكون هيئة في النفس^١ و صورة مجرّدة عن الموادّ هي مطابقة لأُمور من خارج.» 58/ >وكما أن الشمع يكون أجنبيّاً عن الخاتم حتّى إذا عانقه معانقة ضامّة< أي جامعة قويّة >رحل^٢ عنه< أي افترق^٣ الشمع عن الخاتم حال كون ذلك الشمع ملتبساً >بمعرفة و مشاكلة صورة< يعني أن الشمع يأخذ عن الخاتم حال المعانقة صورةً و نقشاً مشابهاً^٤ لصورة الخاتم و نقشه؛ و الأولى أن^٥ يقال: معنى قوله «رحل^٦ عنه» بعد كون الشمع أجنبيّاً بالنسبة إلى الخاتم و زال عن الخاتم بسبب معرفة و مشاكلة صورة حاصلة من تلك المعانقة.

>كذلك المدرك يكون أجنبيّاً عن الصورة< و هو المدرك؛ إذ الصورة كما يطلق على العلم يطلق على المعلوم أيضاً؛ >فإذا اختلس عنه< أي سلب المدرك عن المدرك >صورته عقد معه المعرفة كالحسّ يأخذ من المحسوس صورةً يستوصفها الذكّر< أي يطلب القوة الذاكرة أن يجعل تلك^٨ الصورة وصفاً لها قائماً بها^٩؛ >فيتمثّل في

١. ج: اخترق؛ ش: احترق.

٢. ش: ط: زحل.

٣. س: الانفس.

٤. ش: زحل.

٥. ج: و نقشه او.

٦. ج: متشابهها.

٧. س: - بها.

٨. س: ذلك.

٩. ط: - أي.

الذكر < وهو الحافظة > وإن غابت عن المحسوس < بالذات و هو الحس؛ لأنَّ الحسَّ إنما يحسَّ ذاته من وجهه. قال الشيخ في الشفاء: «الحاسَّ بالفعل مثل المحسوس بالفعل و الحاسَّ بالقوَّة مثل المحسوس بالقوَّة و المحسوس بالحقيقة القريب^١ هو ما يتصوره الحاسَّ^٢ من صورة المحسوس؛ فيكون الحاسَّ^٣ من وجهه يحسَّ ذاته لا الجسم المحسوس؛ لأنَّه^٤ المتصور بالصورة التي هي المحسوسة القريبة منها و أمَّا الخارج فهو المتصور بالصورة التي هي المحسوسة البعيدة؛ فهي تحسَّ ذاتها.» انتهى.

[٤٠]. فص

<إدراك الحيوان^٥ إمَّا في الظاهر > أي في القوَّة الظاهرة؛ <و إمَّا في الباطن؛ و الإدراك الظاهر > و^٦ هو الإبصار و السمع و الشمَّ و الذوق و اللمس > بالحواسَّ الخمس التي هي المشاعر < و يتمَّ ذلك الإدراك بالحسَّ المشترك، بل لا يتحقَّق إلَّا به.

<و الإدراك الباطن^٧ من الحيوان > و هو إدراك المعاني الجزئية و

٣. ج: الحساس.

٤. ش، ط: د.

٢. ج: الحساس.

٥. س، ش: الحيواني.

١. ش: القريبة.

٢. ط: لأنَّ.

٧. س: الناطق.

التخيّل الذي هو إدراك الشيء مكتشفاً باللواحق المادّية بشرط عدم حضور المادّة >للوهم و خَوْله < أي مع خدمه.
فإن قيل: الوهم لا يدرك إلّا المعاني الجزئية - كما هو المشهور - و إدراك الصور من بين القوّى^١ الباطنة مخصوص بالحسّ المشترك؛ لأنّ المدرك منها إثنان: أحدهما هو الوهم للمعاني و ثانيهما هو الحسّ المشترك للصورة - كما تقرّر عندهم - ولا شكّ أنّ التخيّل إدراك الصورة؛ فيكون للحسّ المشترك لالوهم.

قلنا: إنّ التخيّل لا يصدر عن الحسّ المشترك؛ لأنّ شأن الحسّ المشترك المشاهدة^٢ والإحساس الذي هو الإدراك^٣ الظاهري لاغيره كما نصّ عليه الشيخ رحمه الله^٤ عقيب هذا الكلام و صرّح به الشيخ الرئيس أيضاً حيث قال: «إنّ الروح التي فيها الحسّ المشترك إنّما تثبت فيها الصورة المأخوذة من خارج منطبعة مادامت النسبة المذكورة بينها و بين المبصر^٥ محفوظة أو قريبة^٥ العهد؛ فإذا غاب المبصر^٥ انمحت الصورة عنها؛ و الصورة إذا كانت في الحسّ المشترك كانت محسوسة بالحقيقة حتّى إذا انطبع فيها صورة كاذبة في الوجود أحسّها كما يعرض

٣. س: ط: - رحمه الله.

٥. س: قريب.

٢. ط: الإحساس.

٣. س: المبصر؛ هامش «س»: المبصر.

٥. ط: الضراء.

للممرورين^١ « 59/ بل نقول - كما صرح به الشيخ أيضاً^٢ - : إنَّ التخيّل ناشئ من القوة^٣ الواهمة لكن بمعونة القوة المتخيّلة؛ لأنَّ الصورة المختزنة^٤ في الخيال متى شئت الواهمة إدراكها تنفذ إلى التجويف الأخير بأن^٥ تصوير الدودة مفتوحة ويتّصل الروح الحامل للصور الخيالية بالروح الحامل للقوة الواهمة بتوسّط الروح الحامل للقوة المتخيّلة؛ فانطبع^٦ الصور التي في الخيال في روح القوة الواهمة إلّا أنَّ ذلك لا يثبت فيها دائماً، بل مادام الطريق مفتوحاً والروحان متلاقين و القوتان متقابلتين^٧؛ فإذا أعرضت^٨ القوة المتوهمة عنها بطلت^٩ عنها تلك الصورة والوهم بتوسّط القوة المتخيّلة يعرضها على النفس وعنده تقف تأدي^{١٠} الصور المحسوسة.

و أيضاً؛ لانسلم أنَّ الوهم لا يدرك إلّا المعاني الجزئية؛ فإنَّ الإدراك الباطني وهو التخيّل وإدراك المعاني كلّها^{١١} مستند إليه. أمّا المعاني فلائّه ليس لما سواه من القوى الحسّية مدخل في إدراكها بأن يدركها أولاً ثم^{١٢} يدركها الوهم وإن كان لبعض من تلك القوى مدخل فيه باعتبار آخر؛ و

- | | |
|------------------|---|
| ١. ط: الممرورين. | ٢. ج: - كما صرح به الشيخ أيضاً؛ س: - أيضاً. |
| ٣. س، ش: قوة. | ٤. ط: المتخيّلة. |
| ٥. ط: الأخيران. | ٦. ج، ط: متقابلين. |
| ٧. ش: ما انطبع. | ٨. ط: عرضت. |
| ٩. س، ش: يطلب. | ١٠. ط: بادي. |
| ١١. س، ش: ثم. | ١٢. س، ش: ط: كله. |

أما التخيل فلأنه وإن كان لتلك القوى مدخل^١ في إدراك الصورة بالمعنى الذي ذكر لكن هذا النوع المخصوص من إدراكها^٢ وهو التخيل مخصوص بالوهم بخدمة^٣ القوة المتخيلة إياه كما يتنا؛ وأما حصر إدراك الوهم في المعاني - على ما هو المشهور - فباعتبار أن إدراك الوهم من غير توسط قوة إدراكية لا يكون إلا للمعاني لا أن^٤ إدراكه مطلقاً لا يكون إلا كذلك.

[٤١]. فص

<كل حس من الحواس الظاهرة^٥ يتأثر عن المحسوس مثل كيفيته > يعني أنه يتأثر عن المحسوس الذي هو الأمر الخارجي بهيئة^٦ و صورة^٧ هي مثل هيئة^٨ وكيفيته؛ وذلك^٩ إما بأن يتشبع بشيح هو هيئة^{١٠} و صورة لهيئة المحسوس البعيد ومثلها كما هو الظاهر في حس البصر؛ وإما بأن يحصل من المحسوس البعيد كيفية وحالة في الحس مثل كيفيته وحالته الخارجية، كالحرارة الحاصلة من النار في اللامسة إذا لاقت البدن؛ إذ عند ملاقاتها إياه يفيض عليه فرد آخر من الحرارة مثل الحرارة^{١١}

٣. ط: يخدمه.

٢. ط: ادراكه.

١. ج: مدرك.

٦. س: صورته.

٥. س: الظاهر.

٢. س: للمعاني لأن.

٩. ط: بهيئة.

٨. ج: + التاثر.

٧. ج: - مثل.

١٠. ش: - مثل الحرارة.

القائمة بها؛ و ظاهر الأمر في القوة اللامسة ما ذكرنا؛^١ ويشبه أن يكون الحال في الحواس الثلاث الباقية أيضاً كذلك - على ما يدل عليه متن الكتاب - لكن^٢ يحتمل أن يكون الحامل للكيفية المحسوسة كالطعام و الهواء إذا وصل إليها أدركت كيفيته بمجرد الوصول من غير أن تحدث فيها كيفية.^٣

<فإن كان المحسوس > وهو الأمر الخارجي <قوياً>^٤ باعتبار كيفيته <خلف فيه صورته > أي جعل صورته خليفة عنه باقية في الحس <وإن زال > نفسه عن المحاذاة أو غابت <كالْبَصَرِ إذا حَقَّقَ الشمسَ تمثَّلَ فيه شبحُ الشمسِ؛ فإذا أَعْرَضَ عن جرمِ الشمسِ بقي فيه ذلك الأثر زماناً>^٥ فإنَّ مَنْ بالغَ في النظرِ إلى الشمسِ يجد من نفسه بعد الإغماض عنها كأنه ينظر إليها وكذلك إذا بالغ في النظر إلى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه^٥ فإنه يجد من نفسه هذه الحالة وإذا بالغ في النظر إليها ثم نظر إلى لون آخر لم ير ذلك خالصاً، بل مختلطاً بالخضرة.

١. ج: أما بان ينشبح بشبح له كفيه هو ظل الكيفية المحسوسة ومثلها كما في حس البصر أو بان يحصل من جنس الكيفية المحسوسة فرد آخر في الحس مثل كيفيته ومرتبته في الشده و الضعف كالحرارة الثاربه فان النار اذا لاقت البدن يفيض على البدن بمماسه النار فرد اخر من الحرارة مثل الحرارة القايمه بالنار فى الشده و الضعف و ذلك فى اللامسه ظاهر.

٢. ج: و.

٣. ج: و الهواء يصل إليها و بمجرد ذلك الوصول من غير ان يحدث فيها كفيه يدرك ذلك الكفيه القايمه بذلك المحل على ما هي عليه فى القوه و الضعف.

٤. س: قوايا. ٥. ش، ط: عينه؛ هامش «ش»: عينيه.

<و ربّما استولى على غريزة الحَذَقّة ما فسدّها^١> أي جعلها بحيث لا يرى شيئاً ممّا^٢ يحاذيها من الأنوار^٣ مثلاً، لانغماسها في الانفعال عن تلك^٤ القوى.

<و كذلك السمع إذا أعرض عن الصوت^٥ القويّ باشره > أي صاحبه <طنين> وهو صوت في الأذن <بقيت^٦ مدّة^٧> وكذلك حكم الرائحة و الطعم؛ <فإنّهما إذا وردا^٨ على الشامّة و الذائقة و كانا قويّين بقي صورتها فيهما مدّة.

<و هذا في اللمس أظهر> إذ لا يشترط لبقاء الكيفية الملموسة في القوّة اللامسة أن تكون قويّة.

[٤٢]. فصّ

<البصر مرآة يتشبّع فيها خيالُ المبصر> و ظلّه <مادام> المبصر <يحاذيه> أي يقابل^٩ ذلك الجسم المخصوص و هو المرأة. <فإذا زال> عن المحاذاة <و لم يكن قويّاً أنسلخ> ذلك الخيال <عنها> و تعريف البصر بما ذكر تعريف لفظي و لذا لم يتحاش عن إيراد

١. ج: الحذقة فافسدّها؛ س، ط: الحذقة فافسدّها.
 ٢. ط: الألوان.
 ٣. ج، س: ذلك.
 ٤. س: متعب؛ ش: صعب.
 ٥. ش: مره.
 ٦. س: بما.
 ٧. ش: الصّوب.
 ٨. س: اورد.
 ٩. ج: - يقابل.

المبصر في تعريفه^١؛ وقد يعرف البصر بأنها قوة مرسمة في ملتقا عصبين آيتين^٢ من الدماغ مجوفتين^٣ يتقاربان حتى يتلاقيان و يتقاطعان^٤ تقاطعاً^٥ صليبياً يصير تجويفهما واحداً ثم يتباعدان إلى العينين؛ فذلك التجويف الذي هو في^٦ الملتقى محل القوة الباصرة وهو المسمى بمجمع النور يدرك صورة^٧ ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من^٨ أشباح أجسام ذوات الألوان والأضواء تتأدى تلك الصورة إلى التجويف ثم منه إلى الحس المشترك.

>السمع جوبة^٩ يتموج فيها الهواء المنفلت^{١٠} عن متساكين على شكله < يعني أن الهواء الحامل للصوت يتموج فيها على كيفية الهواء المنفلت^{١١} عن متساكين قارع ومقروع مقاوم له أو قالع كذلك؛ فإن القرع والقلع كل منهما يتموج الهواء إلى أن ينفلت^{١٢} من المسافة التي سلكها القارع أو القالع إلى جنبها^{١٣} ويلزم^{١٤} منه انقياد الهواء المتباعد^{١٥} منه للتشكل و التموج الواقعين^{١٦} هناك؛ >فيسمع< ويدرك ما يتأدي إليه بسبب تموج الهواء.

- | | | |
|--|------------------|-----------------------------|
| ١. س: تعريف. | ٢. ش: آيتين. | ٣. س: المجوفتين. |
| ٤. س: يتقاطعا. | ٥. ج: - تقاطعاً. | ٦. ج: - في. |
| ٧. س: صورته. | ٨. ج: عن. | ٩. ط: حُور. |
| ١٠. ش: المنفلت؛ ط: المنقلب. | | ١١. ش: المنفلت؛ ط: المنقلب. |
| ١٢. ش: ينفلت؛ ط: ينقلب؛ هامش و ط: ينفلت. | | ١٣. ج: جنبتيها؛ ش: جنبها. |
| ١٤. ج: للزم. | ١٥. ط: المساعد. | ١٦. س: الرقمين. |

و تعريف البصر بالمرآة و السمع بالجوبة^١ لا يخلو عن رعاية
مجانسة.

<اللمس قوّة > مرتبة <في عضو معتدل> هو جميع أعصاب
جلد البدن و لحمه؛ و لما كان ذلك العضو الذي هو الآلة الطبيعية التي
يحسّ بها واسطة و الواسطة يجب أن تكون عادمة^٢ في ذاتها لكيفية
ما يؤدّيها ليقع الانفعال^٣ عنه؛ فيقع الإحساس به؛ إذ الانفعال لا يكون إلّا
عن جديد^٤؛ لأنّه لا يكون إلّا عند زوال شيء و حصول شيء؛ فيجب أن
يكون آلة اللمس أيضاً كذلك و كونها كذلك لا يخلو عن وجهين:

أحدهما: أنّه لاحظ^٥ لها من الكيفيات الملموسة أصلاً.

و ثانيهما: أنّها لها حظّ منها و لكن لم تبق تلك^٦ الكيفيات فيها على
صرافتها^٧، بل انكسرت صورتها^٨ حتّى صارت قريبة من الاعتدال؛ و
لما لم يمكن أن يكون آلة اللمس على الوجه الأوّل - لأنّها مركّبة من
العناصر - فوجب أن يكون خلوّها عن الأطراف بسبب المزاج ليحسّ ما
يخرج عن القدر الذي لها؛ فلذلك قال: «في عضو معتدل».

<يحسّ بما يحدث فيه > من الكيفية لا بما قام بالأمر الخارجي من

١. ط: بالجوبة. ٢. س: عادته. ٣. س: الانتقال.

٤. ج: حدثه. ٥. س: حظه. ٦. س: ذلك.

٧. س: صرفها؛ ش: صرافها؛ هامش و ش: صرافتها. ٨. ج، س، ط: صورتها.

الكيفية وتلك الكيفية الحادثة < من استحالة > البدن بها^١ وانتقاله إليها < بسبب ملاق مؤثر > فيها كالنار إن كانت الكيفية الحادثة فيه^٢ حرارة نارية؛ والمشهور أن إدراك اللمس مخصوص بالكيفيات الملموسة المشهورة لكن الشيخ صرح بأن تفرق الاتصال أيضاً من مدرّكات اللمس؛ فإنه قال: كما أن الحيوان متكوّن بالامتزاج الذي للعناصر كذلك هو أيضاً متكوّن بالتركيب؛ وكذلك الصحة والمرض؛ فإنّ منهما ما ينسب إلى المزاج ومنهما^٣ ما ينسب إلى التركيب والهيئة؛ وكما أن من فساد المزاج منه ما هو مُفسد كذلك من فساد^٤ التركيب منه ما هو مُهلك؛ وكما أن اللمس حسّ يبقى^٥ به ما يفسد المزاج كذلك هو حسّ يبقى^٦ به ما يفسد التركيب؛ فيدرك باللمس تفرق الاتصال وعرف اللمس بأنها قوة مرتبة في أعصاب جلد البدن كلّه ولحمه يدرك ما يماسّه ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج أو المحيلة^٧ لهيئة التركيب.

وإنما رتبت قوة اللمس في جميع جلد^٨ البدن دون أن يختصّ بعضه مخصوص كما هو حال ساير القوّى؛ لأنّ ورود المفسدات عليه من جميع الجهات ممكن؛ فوجب أن يجعل جميع جلده^٩ حسّاساً ليحفظ^{١٠}

١. ج: لها.

٢. ط: الخارجية فيها.

٣. ج: منها.

٤. ط: - من فساد.

٥. ج: ينفي.

٦. ج: ينفي.

٧. ش: المخيلة.

٨. ط: - جلد.

٩. س: جلد؛ ط: جلد البدن.

١٠. س: ليحيط.

عنها ولا يتأذي إليه الفساد سريعاً وإن كانت^١ في جلد باطن الكف أقوى خصوصاً في جلد الأصابع وفي جلد أنملة السبابة.

<وكذلك حال الشمّ والذوق> يعني أن الشمّ قوة مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ يحسّ بما يحدث فيها من الرائحة بسبب^٢ تلاقٍ مؤثر هو وصول الهواء المتكيف بالرائحة؛ والذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يحسّ بما يحدث فيه من الطعم بسبب تلاقٍ^٣ مؤثر هو ذو^٤ الطعم ويتأذي الطعم بواسطة الرطوبة اللعابية إلى الذائقة إمّا بأن تتكيف^٥ هذه الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة؛ فيفوز وحدها؛ فيكون المحسوس كقيمتها وإمّا بأن تخالطها^٦ أجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم يفوز هذه الرطوبة معها في جرم اللسان إلى الذائقة؛ فالمحسوس حينئذٍ هو كيفية ذي الطعم.

[٤٣]. فمّص

<إن وراء المشاعر الظاهرة شركاء> للنفس الناطقة <وحوائل لاصطياد ما يقتضيه الحس من الصورة> أي لاصطياد ما يحصل في الحس إمّا بالذات كالصور أو بالتبع كالمعاني؛ فإن حصولها فيه حصول

١. ط: كان.

٢. ش: بحسب.

٣. ج: ملاق.

٤. ط: ذوق.

٥. ش: ينكشف.

٦. ط: يختلطها.

موضوعاتها فيه؛ وذلك إما بإدراك الصور^١ أو بإدراك المعاني أو بحفظهما^٢ أو بالتصرف فيهما^٣؛ ولا شك أننا نجد من أنفسنا هذه الأمور؛ فيجب أن يكون لها مبدأ ولا يمكن أن يكون مبدؤها النفس الناطقة الإنسانية، لاستحالة انطباع الماديات فيها؛ فيجب أن تكون لكل فعل من هذه الأفعال قوة جسمانية هي مبدأ له؛ إذ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد؛ فتكون القوى الباطنة خمساً.

واعترض عليه بأنه يجوز أن تكون^٤ قوة واحدة أو قوتين مثلاً لها^٥ اعتبارات مختلفة و جهات بحسبها تصدر عنها تلك الأفعال؛ فلا تكون خمساً.

ويمكن أن يجاب عنه بأن ليس المراد من قولهم: «إن القوى الباطنة خمس» أنها أمور متغايرة بالذات ليرد عليه ما ذكر، بل أعم من أن تكون متغايرة بالذات أو بالاعتبار لكن تعيين محالها يدل على أنها متغايرة بالذات.

<ومن ذلك قوة تسمى مُصَوِّرة > ويسمى خيالاً ومتخيلة أيضاً؛ <وقد رتب^٦ في مقدم الدماغ > في تجويفه الأخير. قالوا^٧: إن للدماغ بطوناً ثلاثة أعظمها البطن الأول ثم الثالث؛ وأما الثاني فهو كمنفذ من

١. س: - الصور. ٢. ج، ش: بحفظها؛ هامش «ش»: بحفظهما.

٣. ش: فيها؛ هامش «ش»: فيهما. ٤. ش، ط: ب. له.

٥. ج: لهما. ٦. ط: رتب. ٧. س: قالو.

البطن المقدم إلى البطن المؤخر على شكل الدودة و مقدم البطن الأول محل الحس المشترك و مؤخره محل الخيال؛ والقوة المتخيّلة في مقدم^١ الدودة^٢؛ والواحدة^٣ في مؤخرها؛ والحافظة في مقدم البطن الأخير^٤ و ليس في مؤخره شيء من هذه القوى؛ إذ لا حارس^٥ هناك من الحواس؛ فيكثر مصادماته^٦ المؤدية إلى الاختلال؛ والدليل على اختصاص^٧ هذه القوى بذلك المحال^٨ أنه إذا وقع آفة^٩ لواحد^{١٠} منها اختلّ فعل القوة المنسوبة إليها.

<و> القوة المصورة >هي التي تستثبت صور المحسوسات < أي تحفظها >بعد زوالها عن مسامتة الحواس < كما في القوة الباصرة >أو ملاقاتها < كما في ساير الحواس؛ >فتزول عن الحس و تبقى فيها < والمشاهدة الباطنة تدلّ على وجودها؛ فإنّا إذا راجعنا^{١١} إلى^{١٢} وجداننا علمنا أن^{١٣} بعد زوال صور المحسوسات عن قوّانا الحسّاسة يمكن لنا أن نطالع تلك الصور^{١٤}؛ فلولا بقاؤها مخزونة مجتمعة في قوّة من القوى الجسمانية لم يمكن مطابقتها^{١٥} و تخيلها لنا^{١٦}.

- | | |
|------------------------------|--------------------------------|
| ١. ش: مقدمة؛ هامش و:ش: مقدم. | ٢. ج: الدود. |
| ٣. س، ش، ط: الوهم. | ٤. ش: الآخر؛ هامش و:ش: الأخير. |
| ٥. س: حادث. | ٦. س: مصادمابه. |
| ٨. س، ش، ط: المحل. | ٩. ش: آلة. |
| ١١. ط: رجعنا. | ١٢. ش: - إلى. |
| ١٣. ج، س: أنا. | ١٤. س، ش، ط: مطالعتها. |
| ١٥. س، ش، ط: الصورة. | ١٦. س، ط: لها. |

وإنما لم يتعرض ههنا للحس المشترك مع أن المناسب تقديمه على المصورة كما لا يخفى؛ لأن إدراك الحس المشترك بعينه هو إدراك المشاعر الظاهرة؛ فكأنه ذكر في القوى الظاهرة وبعده القوة المصورة؛ فابتدأ بها؛ وأيضاً القوة المصورة في حكم القوى الظاهرة من ^١ حيث إن الوارد منها ^٢ على الحس المشترك كالوارد من القوى الظاهرة عليه بلا تفرقة كما سيحيي؛ فذكرها مرتبطاً بالقوى الظاهرة وعقبها بالوهم؛ لأن لها ^٣ استيلاء وسلطنة على باقي ^٤ القوى، كما سبق.

<و> من القوى الباطنة <قوة تسمى وهماً؛ وهي التي تدرك من المحسوس ما لا يحس من المعاني الجزئية سواء لم يمكن أن تكون محسوسة ^٥ أو أمكن ولكن غير محسوسة وقت الحكم.

أما التي لا يمكن أن تكون محسوسة فمثل العداوة والردائة المنافرة التي يدركها ^٦ الشاة في صورة الذئب والموافقة التي يدركها من صاحبها؛ وبالجملة المعنى الذي يفرضها ^٧ عن الذئب والمعنى الذي يؤنسها بصاحبها؛ وهذه أمور تدركها النفس الحيوانية ولا يمكن أن يدركها الحس؛ لأن مدركاته ^٨ لا تكون إلا صورة موجودة في الخارج و

١. س: + ان. ٢. ش: ههنا؛ هامش وش: منها.

٣. ج، س: له. ٤. س: ما في. ٥. ش: محسوس.

٦. س: يدركها. ٧. ج، ط: نفرها. ٨. ج: لصاحبها.

٩. ط، هامش وش: مدركاتها.

هي ليس كذلك؛ فإذاً من قوّة أخرى هي الوهم؛ وإلى ما ذكرنا أشار بقوله: <مثل القوّة التي في الشاة إذا تشبّح صورة الذئب في حاسة الشاة؛ فتشَبَّحت^١ عداوته^٢ و رداثته^٣ فيه إذ^٤ كانت الحاسة^٥ لا تدرك ذلك.>

و أما التي يمكن^٥ أن تكون محسوسة لكنّها غير محسوسة حال الحكم كما إذا رأينا أصغر^٦ فنحكم بأنّه حلو و ليست هذه الحلوة مثلاً^٧ يدرك بالحسّ في هذا الوقت، بل بقوةٍ أخرى هي المسماة بالوهم.

<و منها >قوّة تسمّى حافظّة > لصيانتها ما فيها و متذكّرة لسرعة^٨ استعدادها لاستثبات الصور، و الصور^٩ فيها^{١٠} مستفيدة إياها إذا فقدت؛ و ذلك إذا قيل الوهم بقوّته المتخيّلة؛^{١١} فجعل يستعرض واحداً واحداً من الصور الموجودة في الخيال؛ فإذا عرض له الصورة التي يدرك بها^{١٢} المعنى الذي بطل لاح له المعنى حينئذٍ كما لاح من خارج؛ و استثبته^{١٣} القوّة الحافظة في نفسها كما كانت؛ <و هي خزانة^{١٤} ما يدركه الوهم > من المعاني و حافظّة لها، <كما أن

١. ط: فتشَبَّحت. ٢. س: رداثته. ٣. س، ش، ط: إذا.

٤. ج: الحاسة. ٥. س، ش، ط: أمكن. ٦. ج، اصفر؛ ط: السكر.

٧. ش: فما. ٨. ط: سرعة. ٩. ط: التصور.

١٠. ج: بها. ١١. ش، ط: بقوة متخيّلة. ١٢. ش: منها.

١٣. ج: + التصور؛ ط: فاستثبته. ١٤. ط: خزنة.

المصوّرة خزانة ما يدركه الحسّ > من الصورة وحافظة لها؛
والحكمة في وجود القوّة الحافظة أنّها لو لم يتحقّق لاختلّ نظام العالم؛
فإنّا إذا أبصرنا مثلاً شيئاً ثابتاً^١؛ فلو لم نعرف^٢ أنّه هو المبصر أو لا لما
حصل التمييز بين النافع والضارّ والصديق والعدوّ؛ فلم نعلم كيفية
السلوك معه من الاجتناب والاجتذاب.

<و> منها <قوّة تسمّى مفكّرة؛ وهي التي يتسلّط على الودائع
في خزانتي المصوّرة والحافظة؛ فتخلط^٣ بعضها ببعض^٤ > يعني
أنّها^٥ قد تركّب الصورة بالضورة كما في قولك: «صاحب هذا اللون
المخصوص له هذا الطعم المخصوص» و قد تركّب المعنى بالمعنى كما
في قولك: «ما له هذه العداوة له هذه النفرة» و قد تركّب الصورة بالمعنى
كما في قولك: «صاحب هذه الصداقة له هذا اللون»^٦ <و تفصل
بعضها عن بعض^٧ > أمّا تفصيل الصورة عن الصورة ففي مثل قولك:
«هذا اللون ليس هذا الطعم»^٨ و أمّا تفصيل المعنى عن المعنى ففي نحو
قولك: «العداوة^٩ ليست هي الصداقة» و أمّا تفصيل الصورة عن المعنى

١. ط: ثانياً.

٢. ش: لم يعرف.

٣. ج: فيختلط.

٤. ج: + و تفصل بعضها عن بعض.

٥. ج: كما في قولك هذا اللون ليس هذا الطعم.

٦. ج: - و تفصل بعضها عن بعض؛ س، ش، ط: البعض.

٧. ج: - أمّا تفصيل... الطعم.

٨. ط: لعداوة.

ففي مثل قولك مثلاً: «هذا الطعم ليس هذه^١ الصداقة» وقد يقال: تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل إنسان ذي جناحين و تفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل إنسان بلا رأس و تركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد و تفصيله عنها كما في سلب صداقة جزئية عنه؛ وعلى هذا القياس.

و الأشبه أن يقال: إن كل فرد من جنس التركيب و التفصيل صادر عنها لا اختصاص لها بنوع دون نوع و بفرد دون فرد.
<وإنما تسمى^٢ مفكرة إذا استعملها روح الإنسان و العقل > بأن تكون معينة للعقل على التركيب و التفصيل الذي في العقليات الصرفة؛ <فإن استعملها^٣ الوهم سميت متخيلة > بأن يتصرف الوهم بواسطتها في المدركات^٤ و يتم بذلك التصرف إدراكه لها.

[٤٤]. فص

<الحس > الظاهر <لا يدرك صيرف المعنى > و هو المجرد عن الفواشي^٥ الغريبة و اللواحق المادية، <بل > الحس يدرك المعنى^٦

١. ج، س، ش - هذه. ٢. ط: سمي. ٣. س: استعمالها.

٤. ط: المتحركات. ٥. س: الفواش. ٦. ش: المعاني.

<خلطاً> أي^١ مختلطاً بتلك الواحق <ولا يستثبته> أي الحس لا يحفظ ذلك المعنى <بعد زوال المحسوس> عن المحاذاة و^٢ الملاقة، بل انسلخ عنها إذا لم يكن قوياً.

أما أن الحس لا يدرك المعاني المجردة^٣ بل المخلوطة فنبت عليه بقوله: <فإن الحس لا يدرك زيداً من حيث هو^٤ صيرف إنسان> أي من حيث هو إنسان محض خالص عن الزوائد والعوارض وإلا لم يدرك زيداً وليس كذلك <بل أدرك إنساناً^٥ له زيادة أحوال من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك> من المعاني والاعتبارات؛ وجميع هذه الأحوال أمور غريبة عن طبيعة الإنسان عارضة لها <ولو كانت تلك الأحوال داخلة في حقيقة الإنسانية^٦ لشارك^٧ فيها الناس كلهم> لأنهم مشتركون في الحقيقة الإنسانية والمفروض أنها داخلة فيها؛ فيلزم مشاركتهم فيها وليس كذلك، كما لا يخفى.

و ظاهر هذا البيان إنما يجري في حس البصر ومدركاته دون ماعداه من الحواس.

ويمكن أن يقال: إن مدركات^٨ تلك الحواس لا يمكن إلا أن تكون جزئية متعلقة بمواد مخصوصة؛ و جزئيتها وتعلقها بتلك المواد لا يكون

٣. من: المعنى المجرد.

٢. ج: أو.

١. س: ش: - أي.

٤. ط: الإنسان.

٥. ط: إنسان.

٢. ط: إنه.

٨. س: مذكات.

٧. ج: يشارك.

إلا من جانب المادّة^١؛ فإدراكها لا يكون إلا للمعاني المختلطة باللواحق المادّية.

و أمّا أنّ الحسّ لا يحفظ المعنى فنّبّه عليه بقوله: <و الحسّ مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة إذا فارقه المحسوس>؛ لأنّه لا ينزع الصورة^٢ عن المادّة نزعاً محكماً، بل يحتاج إلى وجود المادّة على نسبة مخصوصة في أن تكون الصورة موجودة لها؛ <فلا يُدرك الصورة إلا في المادّة وإلا مع علائق المادّة> التي هي الأحوال المذكورة.

[٤٥]. فضّ

<الوهم و الحسّ الباطن لا يدرك المعنى صِرفاً، بل خلطاً ولكنّه يستثبته> أي يحفظه^٣ بالقوّة الحافظة إن كان المدرك هو المعنى؛ و بالقوّة المصوِّرة إن كان المدرك هو الصورة.

فإن قيل: فعلى هذا يكون الحسّ الظاهر أيضاً مستثباً لما أدركه؛ لأنّ الخيال يضبط ما يدركه من الصورة؛ و قد سبق^٤ أنّ الحسّ لا يستثبت الصورة.

قلنا: الحسّ الباطن إذا أدرك شيئاً^٥ و غاب عنه و صار مخزوناً عند^٦

١. ج: المواد.

٢. ج: الصورة.

٣. ج: يحفظ.

٤. ط: ثبت.

٥. ج: شيا.

٦. ط: عنه.

حافظته؛ فإذا رجع إلى^١ هذا الشيء حصل له^٢ نحو من الإدراك الذي كان له قبل الاستثبات وهذا هو المعنى بالاستثبات بخلاف الحس الظاهر؛ فإنه إذا أدرك شيئاً^٣ وغاب عنه لا يمكنه أن يدرك هذا الشيء إدراكاً حال الغيبوبة، كما كان له قبلها؛ فلا تكون للحس الظاهر قوة حافظة، بل الحس الباطن يحفظ^٤ ما أدركه <بعد زوال المحسوس>، أما أن الوهم يدرك المعنى المخلوط فلائه ينال المعاني التي هي مادية والمعاني التي هي غير مادية وإن عرض لها أن يكون في مادة مثل الخير والشرّ والموافق والمخالف وما أشبه ذلك؛ فإنها أمور غير مادية؛ لأنها لو كانت مادية^٥ لما يعقل^٦ خير وشرّ وموافق ومخالف إلاّ عارضاً لمادة وقد يعقل^٧ ذلك بل يوجد؛ فالوهم قد يدرك أموراً غير مادية وقد يدرك أموراً مادية ومع ذلك لا يجردّها عن لواحق المادة؛ لأنه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة^٨ ومتعلّقة بصورة^٩ محسوسة بحيث لو قدر عدم صورة الذئب مثلاً لم يتصوّر إدراك عداوته للشاة مكفوفة^{١٠} بلواحق المادة وبمشاركة الخيال^{١١} فيها ويكون ذلك المعنى^{١٢}

١. ط: إن.

٢. ط: لو.

٣. ج: شيا.

٤. ط: يحفظه؛ هامش وط: يحفظ.

٥. س: - لأنها لو كانت مادية.

٦. ج: حصل؛ ش: يفعل.

٧. ش: يفعل.

٨. ش: - مادة.

٩. ج: بصورة.

١٠. ج: مكثوفه.

١١. ش: الحال.

١٢. س: - المعنى.

محفوظاً^١ وإن زال المحسوس الذي هو مأخذ انتزاعه.
و أما الحسّ الباطن فلأنّه يدرك الصور ويبرّنها عن المادّة تبرئةً
أشدّ من تبرئة الحسّ الظاهر^٢؛ لأنّه يأخذها عن المادّة بحيث لا يحتاج
في وجودها فيه إلى وجود مادّتها؛ لأنّ المادّة وإن غابت أو بطلت؛ فإنّ
الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال فقد جرّدها عن المادّة تجزئاً
تاماً ولكن لم يجرّدها عن لواحق المادّة^٣؛ لأنّ الصور^٤ المتخيّلة على
حسب الصور المحسوسة^٥ وعلى تقدير ما وتكييف^٦ ما وضع ما؛ فإنّ
الإنسان المتخيّل كواحدٍ من الناس؛ وإلى ما ذكر أشار بقوله: <فإنّ
الوهم والتخيّل أيضاً> يعنى القوّة التي بها التخيّل الذي هو الإدراك
الباطني وقد أشرنا إلى تعيّنهما^٧؛ <لايحضّران في الباطن صورة^٨
إنسانية صرفة> بل على نحو^٩ ما يحسّ من خارج. <هذا الكلام على
سبيل التمثيل؛ والمقصود أنّهما لا يدركان الأمور المجردة عن اللواحق
الغريبة؛ فإن كان المدرك جسماً فصورته <مخلوطة بزوائد وغواشٍ
من كمّ وكيف وأين ووضع> وإن كان غير ذلك كالأعراض فصورته
محفوظة بغواشٍ آخر غير ما ذكر، كما سبق إليه إشارة.
>فإذا حاول أن يتمثّل فيه الإنسانية من حيث هي إنسانية

١. س: المحفوظ. ٢. س: الباطن. ٣. س: الماد.

٤. س: الصورة. ٥. ش: المحسوسة. ٦. ج: تكييف؛ س: تكشف.

٧. ش: تعيّنهما؛ ط: نفيهما. ٨. س: سور. ٩. ط: محر.

بلازيادة أخرى لم يمكنه ذلك؛ > لأن حصول الإنسانية المحضة فيه إنما يمكن إذا أمكنه أن يجردّها تجريداً تاماً عن المادّة و علائقها؛ وهي لا تتجرّد عنده عنهما، > بل إنّما يمكنه استنبات الصورة الإنسانية المخلوطة المأخوذة عن الحسّ وإن فارق المحسوس.<

ظاهر هذا الكلام أنّ الوهم يدرك الصور أيضاً وقد سبق أنّ الوهم هو القوّة التي تدرك من المحسوس ما لا يحسّ؛ فنقول: إنّ للواهمة^١ نوعاً اختصاصاً بمحلّ مخصوص و آلة معيّنة^٢ هو مؤخّر التجويف الأوسط بها تدرك المعاني فقط؛ و ما سبق بناء عليه و عموم تعلّق الوهم^٣ بجميع المحال و الآلات الباطنة بها ترتبط بجميع المدركات الباطنة^٤ صوراً كانت أو معاني.

قال الشيخ الرئيس: «الوهم سلطان القوى الجسمانية و الدماغ كالآلة^٥ له^٦، كما أنّ العقل سلطان القوى الروحانية» يعني أنّ مبدأ جميع الأفعال^٧ الباطنة^٨ هو الوهم و لذلك جعل رئيساً حاكماً على القوى الحيوانية، كما أنّ مبدأ جميع الأفعال مطلقاً هو الروح الإنساني.

٢. ش: معين؛ هامش «ش»: معينه.

١. ج: للواهمة.

٤. ج: ش: باطنه.

٣. ج: - الوهم.

٧. ط: + الظاهرة و.

٦. ج: - له.

٥. ج: ش: كله آلة.

٨. هامش «ش»: الباطنية.

[٤٦]. فص

<الروح الإنسانية^١ هي التي تتمكّن من تصوّر المعنى بحده و
حقيقته منقوضاً^٢ عنه اللواحق الغريبة مأخوذاً من حيث تشترك فيه
الكثرة> و ذلك لأننا لانشكّ في أننا نتصوّر المعقولات الصّرفة المجردة
عن اللواحق المادّية من الكمّ والكيف وغيرهما؛ و تلك^٣ المعقولات
حال كونها في العقل لم يكن بحيث يمكن أن تقع إليها إشارة حسّية أو
تحيز أو^٤ انقسام أو نحو ذلك ممّا هو من لوازم المادّة؛ فاستحال حصولها
في جسم أو جسماني؛ فتعيّن أن يكون في مجرد هو الروح^٥ الإنساني؛
فيكون متمكناً من إدراك المعنى مجرداً عن اللواحق المادّية.

و أيضاً نقول: إنّ المهيّات التي تصلح لأن يقال على كثيرين معلومة
لنا قطعاً و القوّة المدركة لها إمّا العقل أو القوّة الجسمانية^٦ اتفاقاً؛ فإذا
لم يصلح إدراكها للقوى الجسمانية كما ذكر؛ فتعيّن أن يكون إدراكها
للعقل <و ذلك> الإدراك <بقوّة لها تسمّى العقل النظري> و هي
حالة للعقل بها تستفيد العلوم من المبادئ العالية.

<و هذه الروح كمرآة و هذا العقل النظري كصفاقتها>^٧ و هذه

١. ش، ط: الانساني. ٢. س، ط: متعزّضاً. ٣. ج، ش، ط: غيرهما فتلك.

٤. ش، و. ٥. ط: لروح.

٦. ط: + و القوّة الجسمانية لاتدركها. ٧. س، ش: كصفاقتها.

المعقولات ترسم فيها من الفيض الإلهي كما ترسم الأشباح في المرايا الصقيلة > وذلك بشرطين:

أحدهما: أن^١ تكون باقية على صقالتها وإليه أشار بقوله: <إذا لم تقسد صقالتها^٢ بطبع^٣>.

وثانيهما: أن^٤ لا يكون هناك حجاب ولا مانع يمنع الارتسام و أشار إليه بقوله: <ولم يعرض بجهة> أي في جهة من محاذيات <صقالتها^٥ عن> التوجه إلى <الجانب الأعلى> مانع هو <شغل> بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل^٦ > فقوله: «عن الجانب الأعلى» متعلق بقوله: «شغل».

<فإذا أعرضت^٧ عن هذه وتوجهت لقاء عالم الأمر لحظت الملكوت الأعلى> وهو عالم المجردات ذاتاً وفعلاً <وأتصلت باللذة العليا> هي تصورات حقائقها والتصديقات اليقينية القطعية^٨ بأحوالها؛ إذ المانع عن وجدانها^٩ تلك الكمالات هو انغماسها في تلك العلائق الرديئة والعوائق البدئية؛ فإذا انفصلت عنها اتصلت بها؛ لأن^{١٠} جوهر النفس وحيقيتها من عالم الملكوت وكونها في هذا العالم و

٣. ط: لطبع.

٢. س، ش: صقالها.

١. س، ش: انها.

٦. ش: صقالها.

٥. س: انها.

٤. ط: ثانيها.

٩. س: قطيع.

٨. س: عرضت.

٧. ط: الخلل.

١١. س: لا.

١٠. ج: وجدان.

ربطها بالبدن^١ المعارض^٢ هو استكمالها به؛ فإذا ارتفع المانع^٣ يفيض عليها ما يناسب و يلقى استعدادها الخاص من الكمالات؛ إذ لا بخل و لاحجاب هناك.

[٤٧]. فص

لما بين أحوال النفوس الناطقة الإنسانية مطلقاً على سبيل العموم أراد أن يبين أحوال بعض أصنافها فقال: <الروح القدسية لا يشغلها> في أكثر الأوقات <جهةً تحته^٤> وهي التعلق بالسفليات و ملائمات^٥ الحواس <عن جهة فوقه> وهي الارتباط بالعلويات و المعقولات^٦ الصرفة؛ وذلك لشدة صفائها بحسب خصوصيات الأوقات و الأحوال. و يحتمل أن يقال: إنه لا يشغلها مطلقاً في وقت من الأوقات، بل هي في جميع الأوقات^٧ بحيث يحاذيها و يقابلها الجهتان و لا يحتجب بواحد^٨ منهما^٩ عن الأخرى؛ وذلك لفرط قوتها و تناهيها^{١٠} في الصقالة و الصفاء^{١١}، كما أننا^{١٢} نسمع و نرى في حالة واحدة و لا يكون السمع مانعاً

- | | | |
|---------------------------------------|---------------------|------------------|
| ١. ج: - بالبدن. | ٢. ط: يعارض. | ٣. س: الموانع. |
| ٤. ج: بجهة. | ٥. ج: ملاقات. | ٦. س: المعقولات. |
| ٧. ط: + و الأحوال و يحتمل أن يقال إنه | ٨. س: بواحد. | |
| ٩. ط: منها. | ١٠. ط: - و تناهيها. | ١١. س: الصفات. |
| ١٢. س: أن. | | |

لنا^١ عن الرؤية ولا الرؤية تمنعنا عنه بالكليّة.

<وأنّه لا يستغرق^٢ الحسّ الظاهر حسّها الباطن؛ > فإنّ شأن أكثر^٣ النفوس الإنسانية إذا اشتغلت^٤ بالأُمور الخارجيّة^٥ باستعمال الحواسّ الظاهرة فيها أنّها تغفل^٦ عن استعمال القوى^٧ الباطنة؛ فإنّما إذا كانت تامّة الإصغاء إلى المحسوسات الخارجيّة^٨ لا تقدر على استعمال قواها الباطنة^٩ بخلاف النفوس القدسيّة؛ فإنّما لقوتها لا يمنع أعمال بعض قواها عن أعمال الأخرى.

<و> أنّه <قد يتعدّى تأثيرها> أي قديتجاوز تأثير^{١٠} النفوس القويّة بخصوصيتها^{١١} <عن بدنّها إلى أجسام العالم وما فيه> و تكون تلك النفوس كأنّها مدبّرة لجميع تلك^{١٢} الأجسام وما فيه؛^{١٣} و كما يؤثر في بدنّها كذلك يؤثر أيضاً في تلك^{١٤} الأجسام كما أشرنا إليه سابقاً^{١٥}.

<و يقبل المعقولات من الروح المَلَكِيّة> فإنّما تستفيض العلوم كلّها من الفياض بلا واسطة فكر ونظر سواء تمثّل لها الملك أو لم يتمثّل و

- | | | |
|--------------------|------------------|-------------------|
| ١. ج: - لنا. | ٢. ش: لا يستغرق. | ٣. س: الكثر. |
| ٤. س: إذا استعمله. | ٥. ش: الخارجيّة. | ٦. ش: يعقل. |
| ٧. ط: الحواسّ. | ٨. س: الخارجيّة. | ٩. ش: الباطنيّة. |
| ١٠. س: تأثيرها. | ١١. س: تأثيرها. | ١٢. س، ش: ذلك. |
| ١٣. ط: - و ما فيه. | ١٤. س: - تلك. | ١٥. ج، ط: سابقاً. |

<بلا تعليم من الناس>، فإنه لما كملت صفاتها ينعكس عليها ما في المبادئ العالية من العلوم والإدراكات بلامدخلية^١ واحد من الناس.

[٤٨]. فِصَى

<الأرواح العامية^٢ الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر>؛ لأن الروح الإنسانية المتعلقة ببدن واحد واحدة وأن تلك القوى كلها خوادم لتلك النفس الواحدة وأن اشتغال النفس الضعيفة ببعض هذه القوى يصرفها عن استعمال الآخر؛ فإذا اشتغلت^٣ بالباطن غابت عن الأمور الخارجية المحسوسة؛ فلا يستثبت حقها من الاستثبات وكذلك اشتغالها بالظاهر، كما أشار إليه بقوله: <وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن>؛ وإذا ركنت^٤ من بين الحسن الظاهر <إلى مشعر> هو حس^٥ آخر منه ركوناً^٦ تاماً <غابت عن الآخر> المكون عنه وضعف أعمالها إياه.

<وإذا جنحت^٧ من الحسن الباطن إلى قوّة منه> غابت عن قوّة <أخرى>؛ فلذلك^٨ أي فلأجل عدم اقتدار الأرواح الضعيفة

١. ش: بلايدخله. ٢. س: العامة.

٣. ش: اشتغلت؛ هامش وش: اشتغلت. ٤. ش: ركبت.

٥. ط: جنس. ٦. ش: ركوبا.

٧. ج: احتجب؛ س، ط: احتجبت؛ هامش وش: أجنحت. ٨. س: فكذلك.

على مراعاة الجهتين واستعمال القوتين <البصر> أي إدراك القوة الباصرة <يختل^١> أي ينقض^٢ <بالسمع> بأعمالها القوة السامعة. <والخوف يشغل عن الشهوة> يعني أن الخوف يمنع النفس عن الالتفات إلى مقتضى القوة الشهوانية وارتكاب ما يقتضيه <و> كذلك <الشهوة يشغل عن الغضب> والفكر <الذي هو الترتيب المخصوص لاستعلام^٣ ما ليس بمعلوم> يصد^٤ عن الذكر <الذي هو ملاحظة المعنى المحفوظ بعد الذهول عنه> ويمكن أن يراد بالذكر^٥ الذكر اللساني.

<و> كذلك <التذكر يصرف> النفس^٦ <عن التفكر> والروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن. <ليس هذا ما تقدم بعينه> لأن ما تقدم هو أنه لا يشغلها جهة التحت عن جهة الفوق؛ وهذا أعم، كما لا يخفى.

[٤٩]. فص

<في الحد^٧ المشترك> وهو التجويف الأول من البطن الأول من

٣. ط: لاستعمال.

٢. ط: يغض.

١. ش: يخيل.

٥. س: باكثر.

٤. ش: يصد.

٧. ش: حد.

٦. ش: النصر؛ هامش وش: النفس.

البطون^١ الثلاثة للدماغ؛ واشترأكه^٢ > بين الباطن والظاهر < إمّا لأنّه هو مورد الصور المحسوسة الواردة عليه من الخارج الذي هو الظاهر و ينتهي إليه الإحساس، كما أنّه هو مورد الصور^٣ الواردة عليه من الداخل^٤ الذي هو الباطن و إمّا لأنّه^٥ مُنبِت لبعض أعصاب الحواسّ الظاهرة، كما أنّه محلّ للحسّ المشترك الذي هو القوّة الباطنة؛ وفي بعض النسخ «الحسّ المشترك بين الباطن والظاهر» وهو ظاهر.

>قوّة هي مجمع تأدية الحواسّ < أي مجمع الصور المتأدية من طرق الحواسّ؛ فإنّ الروح المصوب في الدماغ كرأس عينٍ ينشعب منه خمسة أنهار وهي أعصاب الحواسّ الخمسة؛ والماء الجاري فيها هو الروح الحساس؛ وإذا انطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها إلى الأرواح المصوبة في مبادئ تلك الأعصاب - أعني الدماغ والنخاع^٦ - واتصلت بالروح المصوب في البطن المقدّم الذي هو آلة الحسّ المشترك والخيال؛ فيدركها.

>وعندها^٧ بالحقيقة الإحساس^٨؛ < لأنّ النائم وكذا جماعة من المرضى^٩ وغيرهم يدركون عند تعطلّ حواسّهم بالنوم أو بغلبة المرض

٢. س: اشتراكه؛ ش: اشتراك. ٣. ط: لصور.

٥. ط: انه. ٦. ش: البخاخ.

٨. ش: الاحسك؛ هامش «ش»: الاحساس.

١. س: بطون.

٤. س: الداخلة.

٧. ش: يمتدها.

٩. ش: يمتدها.

أو بغير^١ ذلك صوراً لا تحقق لها في الخارج ولا يحسها الحاضرون في مجلسهم؛ ولما كان إدراكها كإدراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك على أن الإحساس إنما هو بالحس المشترك.

و يرد عليه أنه يجوز أن يكون تعطل الحس الظاهر مثلاً شرطاً لإدراك الحس المشترك المحسوسات الظاهرة؛ فإذا لم يتعطل أو لم يعرض لها عارضة أدرك المحسوسات الظاهرة من غير مدخلة الحس المشترك.

و يمكن أن يدفع هذا بأن المؤيدين بالقوة^٢ القدسية عند اليقظة^٣ و سلامة أبدانهم عن الآفة و المرض يحسّون ما لا يحسّه الحاضرون عندهم؛ فلا يكون تعطل^٤ الحواس و عدم الآفة شرطاً لإدراك الحس المشترك.

> و عندها ترتسم صور آلة تتحرّك بالعجلة < كالشعلة الجوّالة و قطرة المطر؛ > فتبقي الصور^٥ المحفوظة^٦ فيها و إن زالت < عن المحاذاة > حتّى تحسّ^٧ كخطٍ مستقيم أو كخطٍ مستدير من غير أن تكون كذلك. <

١. س: غير.

٢. س: بالقو.

٣. س: نقطة.

٤. ط: تعطيل.

٥. ج، س، ش: الصوره.

٦. ج: محفوظه.

٧. ط: يحسن.

هذا هو الخاصة الثالثة للحس المشترك؛ وتقريرها أن الموجود في الخارج كنقطة إذا تحركت^١ بالعجلة فيراها كخط مستقيم أو مستدير؛ و رؤية^٢ النقطة كالخط^٣ لاشك أنها لاتصال ارتسامها^٤ في الحس^٥ بأن تكون صورتها مرتسمة في ذلك الحس حالة وقوعها في حد من حدود المسافة ثم يزول عن ذلك الحد و وقع في حد آخر قبل أن ينمحي صورتها^٦ عن ذلك الحس؛ فإدراكها^٧ كائنة في الحد الذي كان فيه و كائنة في الحد الذي صار إليه؛ فاتصلت صورتها كائنة^٨ في هذا الحد بصورتها كائنة في حد آخر؛ فيراها امتداداً مستقيماً أو مستديراً؛ و اتصال تلك الارتسامات ليس في حس البصر؛ لأن كل ارتسام للنقطة فيه بحسب مقابلتها في حد من حدود^٩ المسافة حتى إذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام؛ فلا اتصال^{١٠} للارتسام في البصر؛ فتعين أن يكون في قوة أخرى وهي الحس المشترك.

و فيه نظر؛ إذ لانسلم أن ارتسام النقطة فيه بحسب مقابلتها في حد من حدود المسافة حتى إذا زالت عنها زال الارتسام، لجواز أن تكون النقطة زائلة عن المقابلة و لا يزول ارتسامها عن البصر كما ذكرتم في

- | | | |
|-----------------|----------------|---------------|
| ١. س: تحركه. | ٢. س: ربه. | ٣. س: كاختطه. |
| ٤. ج: ارتسام. | ٥. ش: ط: حس. | ٦. س: صورها. |
| ٧. ج: فادركها. | ٨. ش: ط: كانت. | ٩. س: حدود. |
| ١٠. س: فلاتصال. | | |

الحس المشترك بعينه؛ و^١ لا بدّ لإبطال هذا من دليل والحس المشترك قوّة إذا انطبع فيها مثل المحسوسات كانت مشاهدة >إلا أن ذلك لا يطول^٢ ثباته فيها؛ < فمادام^٣ مبدأ ذلك الانطباع متحقّقاً وهو كون النقطة متحرّكة^٤ مثلاً كانت^٥ تلك الصورة ثابتة فيها؛ فإذا انتفى^٦ ذلك المبدأ انتفى ثبوته^٧ فيها كما هو حال ساير المشاهدات وانتقل من المشاهدة إلى التخيل.

<و> الخاصّة الرابعة للقوّة التي هي الحس المشترك أن >هذه القوّة أيضاً مكان< ومحلّ >لتقرّر الصور الباطنة^٨ فيها< على وجه المشاهدة >عند النوم؛ فإنّ المدرك< المشاهد >بالحقيقة هو ما يتصوّر< وتحصل صورته >فيها^٩ <كما يتّنا أنفاً >سواء ورد عليها من خارج< من قبل الحواس الظاهرة >أو صدر إليها من داخل< من طريق الحس الباطن؛ >فما تصوّر فيها حصل مشاهدأ< و^{١٠} لا مدخل لاختلاف النسبة بالخارج والداخل؛ >فإن امتنّها الحس الظاهر< تفصيل^{١١} وبيان لورود الصور عليها من الخارج والداخل؛^{١٢}

٢. ش: لا طول؛ هامش وش: لا يطول.

١. ج، س: - و.

٥. س، ش: كان.

٤. ط: متحرك.

٣. ش، ط: فادام.

٨. ش: الصورة الباطنية.

٧. ج: هوته.

٦. ش: اتبع.

١٠. ج: إذ.

٩. ش: صورته فيها؛ هامش وش: صورته فيها.

١٢. ج: - و الدخال.

١١. ش: بفصل.

يعنى أَنَّ الحسَّ الظاهر إذا استخدمها و شغلها بورود^١ مدركاتنا عليها
 < تعطلت عن الباطن > لما سبق من أَنَّ القوةَ العامية إذا ركنت^٢ إلى أمر
 غائب^٣ عن الآخر < وإذا عطّلها الظاهر > بأن لم يزد عليها منه صورة و
 لم يستعمل النفس القوةَ المتخيلةَ في ما لها فيه غرض صحيح كما يكون
 عند الأمراض التي يضعف و يشغل النفس عن الفكر < تمكّن منها > أي
 من إيراد الصور على هذه القوة < الباطن > و هو القوةَ المتخيلةَ بمعونة
 الخيال أو الخيال نفسه؛ لأنّه لا شكَّ أَنَّ الصور الباطنة مخزونة محفوظة^٥
 في الخيال؛ فإيراد^٦ هذه الصور على الحسّ المشترك إمّا من نفس
 الخيال أو من القوةَ المتخيلةَ بتوسط^٧ الخيال؛ لأنّ محلّ تصرف القوةَ
 المتخيلةَ بالتحليل و التركيب لا يكون إلّا الصور المخزونة^٨ في الخيال
 < الذي لا يهدأ > أي لا يسكن^٩ عن فعله الخاصّ حين ارتفاع الموانع؛
 فإذا^{١٠} حصل في المصورة^{١١} صورة^{١٢} إمّا من التخيل و الفكر أو شيء^{١٣}
 من التشكّلات السماوية أو غيرها و لم يمنع القوةَ الباطنةَ مانع عن
 خاصّ فعلها؛ فيقوى و يقبل على المصورة و يستعملها أو المصورة

١. ج: لورود. ٢. م: - أَنَّ ٣. م: ركب؛ ش: ركبت.

٤. ش: غابت. ٥. م: محيطه. ٦. م: فاراد.

٧. ط: بتوسط. ٨. ج، ش: المختزنة؛ و في مخطوطة «س» يقرأ «المختزنة».

٩. م: يسكن. ١٠. ج، ش، ط: وإذا. ١١. ش: المقصورة.

١٢. هامش «ش»: صور. ١٣. م: لشيء؛ ج، ش: بشيء.

بنفسها^١ يتوجّه إليها؛ < فيستثبت > أي الباطن < فيها > أي^٢ في القوة التي هي الحسّ المشترك < مثل ما يحصل في الباطن > وهو الصور التي كانت مختزنة^٣ في القوة المصورة < حتّى يصير مشاهداً > فيرى كأنّها موجودة خارجاً^٤ < كما في النوم > وبعض الأمراض.

< ولربّما جذب^٥ الباطن جاذبٌ > عطف على جملة < تمكّن منها الباطن > جزؤها^٦ < جذّ^٧ > أي قوى و بالغ < في شغله؛ فاشتدّت حركة^٨ الباطن اشتداداً > وانجذب^٩ نحوه انجذاباً قوياً < يستولي > تلك الحركة التي هي كناية عن الانجذاب < بسلطانه^{١٠} > أي^{١١} بسلطان^{١٢} الاشتداد وقوّته؛ < فحينئذٍ لا يخلو من وجهين؛ إمّا أن يعدل العقل حركته > أي يزيل شدّة الحركة وقوّتها < ويعتاء^{١٣} غليانه > أي يكسر سورته < وإمّا أن يعجز عنه > أي عن التعديل < فيعزب > العقل ويغيب < عن جواره^{١٤} > ويخليه^{١٥} بطبعه.

< فإن اتّفق من العقل عجزٌ ومن الخيال تسلّطٌ قويٌّ تمثّل^{١٦} في

- | | | |
|---|----------------------------|-----------------------|
| ١. ج: نفسها. | ٢. س: - أي. | ٣. هامش و«ش»: مختزنة. |
| ٤. ج: خالصا. | ٥. ش: حدث؛ هامش و«ش»: جذب. | |
| ٦. ج: حردها. | ٧. ج، س: جدا. | |
| ٨. ش: حركت؛ هامش و«ش»: حركة. | ٩. س: انجذبت. | |
| ١٠. ج: لسلطانه؛ ط: سلطانه. | ١١. س، ش: - أي. | ١٢. ج: لسلطان. |
| ١٣. ج: يفتأ؛ س، ط: يفتاء. | ١٤. س: جرازه. | |
| ١٥. ط: تحليته؛ في مخطوطة و«ش» يقرأ و«تحليته». | ١٦. ج: - تمثّل. | |

الخيال قوةٌ مباشرةٌ > أي حالةٌ بها يجعل الصور مرتسمة > في هذه المرأة^١ > التي هي الحسّ المشترك؛ > فيتصوّر^٢ فيها الصورة المتخيّلة؛ فتصير مشاهدة > محسوسة > كما تعرض > هذه الحالة > لمن يغلب في باطنه استشعارُ أمرٍ أو^٣ تمكّنُ خوفٍ؛ فيسمع أصواتاً ويبصر أشخاصاً^٤ > وهذه تكون في اليقظة.

> وهذا^٥ التسلّط ربّما قوئى على الباطن وقصر عنه يدُ الظاهر؛ > يعنى أن القوة المتخيّلة قد تكون في بعض الناس شديدة جداً غالبية بحيث لا يستولى عليها الحواس الظاهرة وتكون لنفوسهم أيضاً قوة؛ فيكون^٦ لذلك البعض في اليقظة^٧ ما يكون لغيره في النوم؛ > فلاح فيه > أي في الباطن وهو الحسّ المشترك > شيء من إدراكات^٨ الملكوت الأعلى > كأحوال الأمور الآتية؛ > فأخبر بالغيب > وهؤلاء الذين تكون القوة المتخيّلة^٩ فيهم^{١٠} قويةٌ قد يتفق لهم أن يغيّبوا آخر الأمر عن المحسوسات ويصيّبهم^{١١} كالأغماء وقد لا يتفق لهم ذلك؛ وقد يرون الشيء بحالة وقد يتخيّل لهم مثاله للسبب الذي يتخيّل للنائم مثال ما

١. ط: المرأة. ٢. ش: فيتصور. ٣. ط: و.
٤. ج: اشباحا. ٥. ط: هذه. ٦. س: فيكر.
٧. ط: اليقظة. ٨. س: الادراكات؛ ط: ادراك. ٩. س: متخيله.
١٠. ش: هم؛ هامش «ش»: فيهم.
١١. ش: يصيبهم؛ هامش «ش»: يصيبهم.

يراه؛ وقد يتمثل^١ لهم شبحٌ ويتخيلون أن ما يدركونه خطاب^٢ من ذلك الشبح بألفاظ مسموعة يحفظ ويتلى؛ فهذه الحالات لا تُحس عليهم في اليقظة > كما يلوح في النوم عند هدوء^٣ الحواس و سكون المشاعر < بعد أن كان نفوسهم متصلة بالملكوت مستعدة لأن يفيض^٤ عليها ما ارتسم فيها. > فيرى الأحلام؛ فربما ضببطت القوة الحافظة الرؤيا بحالها^٥ < بأن تستثبت النفس صورة ما رأتَه حقَّ الاستببات و تمكَّنت في الحافظة تمكناً جيداً على وجهها و صورتها؛ > فلم يحتج إلى عبارة < وانتقال^٦ من الفرع إلى الأصل؛ إذ لم يتحقق الفرع حينئذٍ.

و أعلم أن العلوم الحاصلة للملكوت الأعلى كليات والفائض على النفس منها أيضاً كلي كما تقرّر عندهم؛ و ما يفيض عن النفس من تلك^٧ العلوم على القوة الباطنة جزئي؛ وهو قد يكون مشاهداً في حالة^٨ النوم^٩ و قد يكون في اليقظة كما أُشير^{١٠} إليه؛ و الرؤيا التي لا تحتاج إلى التعبير هي ما كان الكلي الفائض^{١١} فيها على النفس من الملكوت منحصراً في الخارج في^{١٢} الجزئي الحاصل في الحسن المشترك؛ فالفائض على

١. ج. قد يتخيل. ٢. ط: خطا.

٣. ج. هون؛ ش. ط: هداة. ٤. ج. س، ش: بحاله؛ ط: يجب له.

٥. ج. س، ش: ذلك. ٦. ج. - حالة.

٧. س: اليرم. ٨. س: اشرونا. ٩. س: القابض.

١٠. ط: - في. ١١. ج. - انتقال.

النفس كالشخص الإنساني الفاضل المليح الأحمر المتوطن في بلدة كذا المتكلم يوم كذا وهكذا حتى ينحصر في شخصٍ وهو زيد مثلاً وهو الفائض على الحسن المشترك لكنَّ الفائض على النفس لا يكون مفصلاً. قال الشيخ في تعليقاته: «النفس إذا طالعت شيئاً من الملكوت فإنها لا محالة تكون مجردة غير متصحبة لقوة^١ خيالية أو وهمية أو غيرها؛ ويفيض عليها^٢ العقل الفعّال ذلك المعنى كلياً غير مفصل ولا منظم^٣ دفعةً واحدة. ثمَّ يفيض عن النفس إلى القوة الخيالية مفصلاً منظماً^٤ بعبارة مسموعة.» /60/

و يحتمل في هذا^٥ القسم من الرؤيا أن^٦ الفائض على القوة الباطنة و هو الصورة الجزئية ابتداء يفيض من العقل الفعّال عليها لابتوسط فيضان صورته الكلية على النفس.

فإن قيل: يجوز أن يكون الفائض على النفس من المبادئ العالية أمراً له مناسبة مخصوصة بما فيها من الضدية والمثلية وغيرهما من النسب؛ فيحتاج إلى عبارة كما في محاكاة القوة المتخيّلة لما فاض على النفس.

قلنا: إنَّ المراد أنه إذا لاح عليها شيء من مدركات الملكوت و

١. ج: بقوه.

٢. ط: + عن.

٣. ج: منتظم.

٤. ش، ط: منضماً.

٥. ش: هذه.

٦. ج: + يكون.

ضبطت القوة الحافظة الرؤيا بحالها^١ وما لاح عليها منها على وجهها؛ و
 ظاهر أنها على ذلك التقدير لا يحتاج إلى عبارة لكن بقي ههنا شيء و
 هو أن صور الملائكة قد تحصل في النفس مجردة ثم تتمثل في القوة
 الخيالية مقترنة بلواحق مادية كما سيصرح به بعد ذلك حيث قال:
 «فيكون الملك والوحي يتأدي^٢ إلى قواه المدركة من وجهين» ولا شك
 أن هذه الصور من مدركات الملوكوت الأعلى وقد ضبطها الحافظة مع
 أنها تحتاج إلى تعبير.

و ربما انتقلت القوة المتخيلة بحركاتها التشبيهية^٣ عن
 المرئي^٤ نفسه إلى أمور تجانسه؛ < لأن النفس لم تستثبه على ما
 ينبغي والقوة المتخيلة توازي كل مفرد من المرئي بخيال مفرد أو مركب
 وكل مركب من المرئي بخيال مفرد أو مركب؛ فلا يزال يحاكي عما يرى
 هناك محاكاة مخصوصة وينتقل منها إلى مثلها أو ضدها أو شيء آخر
 يناسبها^٥ أدنى مناسبة^٦ لأسباب لا يشعر ما هي وكيف هي؛ وكان
 استثبات النفس في ذاتها لما يراها أضعف من استثبات الصورة^٧ و
 المتذكّرة^٨ لما يورده التخيل؛ فلم يثبت^٩ في الذاكرة ما رآه النفس ويثبت

١. ط: ينادي.

١. ش: بما لها؛ هامش «ش»: بحالها.

٢. ش: + بها.

٣. ش: التشبيهية.

٤. ش: الصورة؛ هامش «ش»: الصورة.

٥. ش: فلم يثبت.

٦. س: - مناسبة.

٧. ش: المتذكّرة.

فيها ما حوكي به^١.

<فحينئذٍ يحتاج إلى التعبير^٢> الذي هو استخراج الفرع من الأصل؛ وقد يرى الإنسان تعبير^٣ رؤياه في الرؤيا؛ وذلك لأنه لما انتقل القوة المتخيّلة من الأصل إلى الفرع لمناسبة^٤ كذلك يمكن لها أن ينتقل من الفرع إلى الأصل؛ وأكثر من يتفق^٥ له ذلك هو من كانت همّته مشغولة بما رأى؛ فإذا نام بقي الشغل به بحاله؛ فأخذت القوة المتخيّلة محاكية بعكس ما حاكت.

<والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الأصل عن الفرع.> الظاهر أن الحدس المذكور في تفسير التعبير ليس نفس التعبير، بل هو منشأه؛ فتفسير التعبير به لا يخلو عن مساهلة؛ وقد عبّر الشيخ العربي^٦ التعبير بالجواز من صورة ما رآه إلى أمر آخر.

قال الشيخ في الشفاء: «إن معاني جميع هذه الأمور الكائنة في العالم -مما سلف ومما حضر ومما يريد أن يكون- موجودة في علم^٧ الباري تعالى والملائكة العقلية من جهة وموجودة في أنفس الملائكة السماوية من جهة؛ وستتضح لك الجهتان في موضع آخر وأن الأنفس

٣. ش: تعر.
٤. ط: + قدّس سرّه العزيز.

٢. ش: التمر.

٥. ش: تيقن.

١. ج: - به.

٤. ش: لمناسبتّه.

٧. ش: العلم؛ هامش «ش»: علم.

البشرية أشدّ مناسبة لتلك الجواهر الملكية منها للأجسام^١ المحسوسة؛ وليس هناك احتجاب^٢ ولا بخل، إنّما^٣ الحجاب للقوابل إمّا لانغمارها في الأجسام أو لتدنّسها بالأموال الجاذبة إلى الجنبه^٤ السافلة؛ وإذا وقع لها أدنى فراغ من هذه الأفعال حصل لها مطالعة لما^٥ ثمّة^٦؛ فيكون أولى ما تستشبهه ما يتّصل بذلك الإنسان أو بذويه^٧ أو ببلده أو بإقليمه؛ فلذلك أكثر الأحلام الذي تذكر^٨ تختصّ بالإنسان الذي حلم^٩ بها^{١٠} وبمن يليه؛ ومن كانت همّته المعقولات لاحت^{١١} له ومن كانت همّته مصالح الناس رآها وعلى هذا القياس.

وليست الأحلام كلّها صادقة أو بحيث يجب أن يشتغل^{١٢} بها؛ فإنّ القوّة المتخيّلة ليس كلّ محاكاتها إنّما تكون لما يفيض على النفس من الملكوت، بل أكثر ما يكون منها ذلك إنّما يكون إذا كانت هذه القوّة قد سكنت عن محاكاة أمور هي أقرب إليها والأمور التي هي أقرب إليها منها طبيعية ومنها إرادية.

فالتطبيعية^{١٣} هي التي تكون بممازجة قوى الاخلاط للروح التي

١. ج: الملكيه من الاجسام. ٢. ط: حجاب. ٣. ج: ايما.

٤. س، ط: الحيثية؛ ش: بالامور الحادّثه إلى الحثه. ٥. ط: بما.

٦. ج: ثمّ. ٧. س، ش، ج: بدره؛ ط: يدره.

٨. ش: يدرك؛ هامش «ش»: يذكر. ٩. س، علم.

١٠. ج: لها. ١١. ش: لاحب. ١٢. س، ش، ط: يشغل.

١٣. ط: والطبيعيّة.

تمتطيها القوة المصورة و المتخيلة؛ فإنها أول^١ شيء^٢ إنما يحكيها و يشتغل بها؛ و قد يحكى أيضاً آلاماً تكون في البدن^٣ و أعراضاً^٤ فيه مثل ما يكون عندما تتحرك القوة الدافعة^٥ للمني^٦ إلى الدفع؛ فإن المتخيلة حينئذ تحاكي^٧ صوراً من شأن النفس أن تميل إلى مجامعتها؛ و من كان به جوع حكي له مأكولات؛ و من كان به حاجة إلى دفع فضل حكي له موضع^٨ ذلك؛ و من عرض لعضو^٩ منه أن يسخن أو يبرد^{١٠} بسبب^{١١} حر أو برد حكي له أن ذلك العضو منه يوضع في نار أو ماء بارد.

و أما الإرادية فأن يكون في همّة النفس وقت اليقظة شيء تنصرف النفس إلى تأمله و تدبره؛ و إذا نام أخذت^{١٢} المتخيلة تحكي ذلك الشيء و ما هو من جنس ذلك الشيء؛ و هذا هو من بقايا الفكر التي تكون في اليقظة و هذه كلها أضغاث أحلام؛ و قد تكون أيضاً من تأثيرات الأجرام السماوية؛ فإنها قد توقع بحسب مناسبتها و مناسبات نفوسها صوراً في التخيل بحسب^{١٣} الاستعداد ليست عن تمثيل شيء من عالم الغيب؛ و أما الذي يحتاج أن يعبر و يتأول فهو ما لم ينسب إلى

١. ج: أولى.
 ٢. ج: بما.
 ٣. ش: السنن؛ هامش «ش»: البدن.
 ٤. ش: لمرضها.
 ٥. ج، س، ش، ط: + إلى.
 ٦. ج، س، ش، ط: المنى.
 ٧. ج: يحكي.
 ٨. ش: موضع؛ هامش «ش»: موضع.
 ٩. ج: بعض.
 ١٠. ج، س، ش: سخن أو برد. ١١. ط: سبب.
 ١٢. ش: أحدث.
 ١٣. ش: بحيث؛ هامش «ش»: بحسب.

شيء من هذه الجملة؛ فيعلم أنه قد وقع من سبب خارج وأن له دلالةً
مُتاً؛ فلذلك^١ لا يصح في الأكثر رؤيا الشاعر والكذاب^٢ والشرير و
السكران والمريض والمغموم ومن غلب عليه سوء مزاج أو فكر؛ و
لذلك أيضاً إنما يصح من الرؤيا في أكثر الأمر ما كان في وقت السحر؛
لأن الخواطر^٣ كلها^٤ في هذا الوقت ساكنة وحركات الأشباح تكون
قد هدأت^٥؛ وإذا كانت^٦ القوة المتخيلة في حال النوم في مثل هذا الوقت
غير مشغولة بالبدن ولا مقطوعة عن الحافظة^٧ والمصورة، بل متمكنة
منهما؛ فبالحرى أن تحسن^٨ خدمتها^٩ للنفس في ذلك؛ لأنها تحتاج
لا محالة في ما يرد عليها من ذلك أن ترسم صورته في هذه القوى^{١٠}
ارتساماً صالحاً إما هي أنفسها أو محاكياتها^{١١}.

و يجب أن يعلم أن أصح الناس أحلاماً أعدلهم أمزجة؛ فإن اليابس
المزاج وإن كان يحفظ جيداً فإنه لا يقبل جيداً؛ والرطب المزاج وإن
كان يقبل سريعاً؛ فإنه يترك سريعاً^{١٢}؛ فكأنه لم يقبل ولا يحفظ؛ والحرار
المزاج متشوش^{١٣} الحركات؛ والبارد المزاج بليد؛ وأصحهم من اعتاد^{١٤}

١. ش: فلذلك؛ هامش «ش»: فلذلك.
٢. ش: الخواطر؛ هامش «ش»: الخواطر.
٣. س، ش، ط: هزأت.
٤. ط: - وإذا كانت.
٥. س: يحسن.
٦. ش: خدمتها.
٧. س: هذا القوة.
٨. ط: محاكياتها.
٩. ط: - فإنه يترك سريعاً.
١٠. ط: مشوش.
١١. هامش «ش»: اعتياد.

الصدق؛ فإنّ عادة الكذب^١ والأفكار الفاسدة^٢ أن يجعل الخيال رديء الحركات غير مطاوع لتسديد^٣ النطق، بل يكون حاله حال^٤ خيال من فسد مزاجه. «/61/

[٥٠]. فص

<ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يُعقل؛ > لأنّه لا يمكن أن يكون الشيء معقولاً إلا إذا تجرّد عن اللواحق الماديّة و المحسوس من حيث هو محسوس يمتنع^٥ تجرّده عنها، كما لا يخفى.

<و لا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يُحسّ؛ > لأنّه يستحيل أن يكون الشيء محسوساً إلا إذا اقترن^٦ بالعوارض الماديّة و المعقول من حيث هو معقول يمتنع اقترانه^٧ بها، كما سبق.

<و لن يتمّ الإحساس إلا بآلة جسمانيّة فيها تتشبع^٨ صورة المحسوس شبحاً مستصحباً^٩ للواحق غريبة؛ > لأنّه قد سلف^{١٠} أن الإحساس بالحواس الظاهرة مطلقاً إنّما يحصل إذا حصل صور المحسوسات في الحس المشترك؛ و الإحساس الباطني إنّما يحصل

١. س: الذب. ٢. س: الفاسد. ٣. ط: لسديد.

٤. ش: - حال. ٥. س: يمتنع. ٦. ش: قرن؛ هامش و ش: اقترن.

٧. ش: اقترانه؛ هامش و ش: اقترانه. ٨. ج، ط: شبح.

٩. ش: مستحبها؛ هامش و ش: مستحبها. ١٠. ج: سلق.

عند حصول^١ صورها في القوى الباطنة؛ ولا شك أنها آلة جسمانية؛ و قد تقدّم أيضاً أن القوى الجسمانية لا تدرك المعاني المجردة أصلاً، بل مدركاتهما لا يزال مخلوطة بالغواشي الغريبة و اللواحق المادية أو نقول: إن ما عدا المبصرات من المحسوسات يحصل بذواتها في ما به الإدراك؛ فإن^٢ الحرارة مثلاً تحصل بوجودها العيني عنده؛ ولا شك أن النفس تستحيل أن تكون محلاً للحرارة الموجودة في الخارج وإلا يلزم أن يكون حارّاً و^٣ بارداً عند تصوّر^٥ الحرارة و^٦ البرودة و هو باطل؛ فتعيّن أن يكون محلّها أمراً^٨ جسمانياً و لا محالة يكون مكتنفة^٩ باللواحق المادية؛ وهكذا^{١٠} حال باقي الكيفيات المحسوسة و أما المبصرات فهي و إن كانت حاصلة بصورتها عنده إلا أن هذه الصورة منقسمة إلى أجزاء متباعدة^{١١} الوضع يلاحظها النفس و يميز^{١٢} بينها، كما إذا أبصرنا^{١٣} زيداً؛ فلا بدّ حيثنّذ من أن يلاحظ النفس أجزائه^{١٤} متباعدة الوضع كالعينين؛ فإن صورة العين اليمنى تدرك في مادة و جهة لم تحلّ اليسرى فيها و كذلك اليسرى؛ فهما متبائنان بالوضع؛ فلا ترسم تلك

١. ج: - حصول.

٢. ج: لان.

٣. ج: - و.

٤. س: صور.

٥. س، ش: - الحرارة و.

٦. ج: البرودة و الحرارة.

٧. س: امر.

٨. س: هكذا.

٩. ش: يكتنّفه؛ هامش «ش»: مكتنفة.

١٠. س: يميز.

١١. ج: متناهي.

١٢. ج: يهز؛ ش: يمر؛ هامش «ش»: يميز.

١٣. س: بصرنا.

١٤. ط: أجزاء له.

الصورة إلّا في منقسم كذلك وهو لا يكون إلّا جسماً أو جسمانياً.
 وفيه نظر: لأننا نعلم بالضرورة أن بين النفس ومدركها نسبة
 مخصوصة بها ينكشف على النفس. أمّا أن تلك النسبة هي الحلول فلا،
 لجواز^١ أن تكون نسبة أخرى كنسبة المتمكّن إلى المكان أو غيرها.
 ولو سلّم أنها هي الحلول نقول: إن الأمر الخارجي إذا حلّ في أمر
 آخر^٢ خارجي وكان منقسماً إلى أجزاء متباعدة الوضع^٣ يستلزم^٤
 انقسام المحلّ إلى أجزاء كذلك قطعاً و أمّا استلزام انقسام الصورة^٥
 الإدراكية المنقسمة إلى أجزاء متباعدة الوضع إذا حلّت في عين انقسام
 محلّها فغير معلوم مع أن العلم بأن حلولها ليس كحلول الصور^٦ في
 المواد ولا الأعراض في الموضوعات^٧، كما قيل: إن الصورة العقلية
 يفارقها الخارجية في أنها محسوسة ومتماثلة ومتنوعة وممتعة الحلول في مادة
 هي أصغر منها ومنفعة بحدوث ما هو أقوى؛ وأيضاً لا يظهر جريان ما
 ذكر في الإحساس بالحس الباطن الذي هو الوهم مع أن الظاهر أن
 المدعى شامل لجميع أنواع الإحساس.

حولن يستتم الإدراك العقلي بآلة جسمانية؛ فإن المتصور^٩ فيها
 مخصوص والعام المشترك فيه لا يتقرّر في منقسم. > تقريره أنا

١. ط: فلايجوز.	٢. س: إذ.	٣. ط: - آخر.
٤. ج: - متباعدة الوضع.	٥. س، ش: ط: يلزم.	٦. ش: الصور.
٧. ط: الصورة.	٨. س: الموضوعات.	٩. ج: فإن لم يتصور.

ندرك الأمر العام المشترك فيه بالضرورة و العام المشترك فيه لا يتقرر في منقسم هو آلة جسمانية؛ لأن المتصور فيها مخصوص جزئي أبداً؛ فلا يحصل الإدراك العقلي بالآلة الجسمانية.

و فيه نظر؛ لأنه إن أريد «أن الصورة الإدراكية الحالة في الآلات الجسمانية متعينة بسبب تعيين محلها» فمسلّم^١ لكن جميع الصور الإدراكية سواء كانت حالة في الجسمانيات أو في المجردات كذلك؛ و إن أريد «أنها متعينة في ذاتها مع قطع النظر عن التعيين الناشئ عن محلها» فلانسلّم ذلك، لجواز أن تكون مشتركة في حد ذاتها متعينة بسبب انطباعها في جسماني كما أنكم قلتم؛ إن الصورة العقلية متعينة من جهة المحل^٢ مشتركة بالنظر إلى ذاتها مع قطع النظر عن محلها.

<بل الروح الإنسانية التي تتلقى^٣ المعقولات بالقبول^٤ جوهر غير جسماني ليس بمتحيز> لما سلف بيانه.

<ولا يتمكّن في وهم>؛ لأنه يدرك المعاني المتعلقة بالمحسوسات؛ و ظاهر أن هذا الجوهر ليس كذلك^٥.

<ولا يدرك بالحيّس>؛ لأن مدركات الحواس من عالم الشهادة و ذا ليس كذلك؛ <لأنه من حيّز> عالم <الأمر> و الظاهر أن قوله:

١. ش: فسلم؛ هامش و ش: فمسلّم. ٢. ط: لمحل.

٣. ش: تبلغ. ٤. ش: بالقول؛ هامش و ش: بالقبول.

٥. س: كذلك.

«لأنّه من حيّز الأمر» دليل لجميع ما ذكر من المدّعيّات الأربع.

[٥١]. فصّ

<الحسّ تصرّفه في ما هو من عالم الخلق> «العالم» إسم لما يعلم به الصانع من الممكنات؛ وهو^١ منقسم إلى قسمين: أحدهما؛ وهو المسمّى بعالم الخلق وعالم الملك وعالم الشهادة؛ وهي الأجسام وأجزاؤها والأمور القائمة بها؛ ومدركات الحواس لا يخلو عنها.

وثانيهما؛ وهو المسمّى بعالم الملكوت وعالم الغيب وعالم الأمر؛ وهو عالم المجرّدات الذي يدرك بالعقل كما أشار إليه الشيخ عليه السلام^٢ بقوله: <وَالْعَقْلُ تَصَرَّفُهُ فِي مَا هُوَ مِنْ عَالَمِ الْأَمْرِ> إذ مدركات العقل إمّا كليّات حقائق الأشياء أو الجزئيات المجردة؛ وليس للواجب حقيقة كليّة حتّى يدركها ولا يمكن له أيضاً إدراك ذاته تعالى بخصوصه كما تقرّر عندهم؛ فلا يكون الواجب الحقّ من مدركات العقل لذاته. فإن قيل: إنّ العقل قد يتصوّر المحال فلا يصحّ قوله: «وَالْعَقْلُ تَصَرَّفُهُ فِي مَا هُوَ مِنْ عَالَمِ الْأَمْرِ».

١. ج: الممكنات فهو. ٢. ط: - رحمه الله.

قلنا: المحال إما أن يكون مفرداً فلا يمكن للعقل أن يتصوره إلا بنوع من المقايسة بالموجود كالخلأ و شريك الباري^١؛ فإن الخلأ يتصور بأنه للأجسام كالمحلّ و شريك الباري يتصور بأن شيئاً^٢ له صفات مثل صفات الباري؛ وإما أن يكون مركباً مثل أن يطير إنسان؛ فإننا نتصور أولاً جزئيه^٣ اللذين هما غير محال ثم نتصور بين^٤ ذينك^٥ الجزئين تأليف مخصوص على قياس^٦ التأليف الموجود في أجزاء الأشياء الموجودة المركبة الذوات و ذلك التأليف من جهة ما هو تأليف متصور بسبب أن التأليف من جهة ما هو تأليف^٧ من جملة^٨ ما يوجد^٩؛ فتصور هذا التأليف الذي هو محال ليس^{١٠} من حيث^{١١} إنه محال، بل من حيث إنه من جملة ما يمكن؛ فلا يتصور المحال إلا من جهة أن يعتبر له نسبة^{١٢} مخصوصة إلى الموجود؛ و تصرف العقل في ما هو من عالم الأمر أعم من أن يكون مدركة منه أو بالمقايسة إليه.

لا يقال: العقل يحكم على الواجب تعالى بأنه عالم قادر إلى غير

١. ط: ب. تعالى.

٢. ج: شيا.

٣. س: جزئه.

٤. ج: يتصور من.

٥. في مخطوطة وس: يمكن أن يقرأ مع تساهل ودين.

٦. س: القياس.

٧. في مخطوطة وس: يمكن أن يقرأ «تأليف» و ما شابهه؛ لأن الكلمة مهملة.

٨. ط: جهة.

٩. ط: يؤخذ.

١٠. ط: بل.

١١. س: هو.

١٢. س: نسبت؛ و في مخطوطة «ش» يمكن أن يقرأ «لبيه» و ما شابهه؛ لأن الكلمة مهملة؛ و في

هامشها «نسبه».

ذلك من المفهومات؛ والحكم على الشيء بدون^١ تصوّره محال؛ فيكون من قبيل^٢ مدركات العقل.

لأنّا نقول: إنّ ما علم منه تعالى إمّا أعراض أو سلوب أو إضافات؛ وليس شيء منها واجباً بالذات ولا موجباً للعلم بحقيقته المخصوصة^٣ المتعالية عن أن^٤ يحيط بها الأفهام ويحوم حولها^٥ الأوهام.

<وما هو فوق الخلق والأمر> وهو خصوصية ذات الحق بالذات؛ <فهو يُحجَّب^٦ عن الحسّ والعقل> لما بيّنا <وليس حجابُه غير انكشافه> الذي هو ظهوره إمّا بالذات أو بالآيات^٧ والمظاهر التي لا تُعدّ ولا تُحصى.

فإن قيل: قد ورد في بعض الروايات عن النبي - صلى الله عليه و سلم -: «أنّ لله^٩ تعالى سبعين حجاباً من نور وظلمة» 62/ وفي بعضها سبعمائة وفي بعضها سبعين ألفاً مع أنّ الظاهر أنّ هذه الأعداد المذكورة^{١٠} للتكثير^{١١} لا للحصر والتحديد؛ إذ قد جرت العادة بذكر عدد^{١٢} لا يراد به الحصر، بل التكثير؛ فكيف جعل الحجاب منحصراً في انكشافه؟!

- | | | |
|----------------|--------------------------------------|----------------|
| ١. ط: من دون. | ٢. ط: - قبيل. | ٣. س: المخصوص. |
| ٤. س: - أن. | ٥. س: حول. | ٦. ج: محجب. |
| ٧. س: بالآت. | ٨. ط: + تعالى. | ٩. س: الله. |
| ١٠. ج: مذكورة. | ١١. ج: ش: للتكثر؛ هامش «ش»: للتكثير. | |
| ١٢. ش: + و. | | |

قلنا: إن مرجع تلك^١ الحجب هو انكشافه تعالى باعتبار التعينات، كما أشار إليه ﷺ^٢ حيث قال: «حجابه النور»/63/؛ فإنه^٣ جعل^٤ الحجاب^٥ منحصراً في النور وهو الظهور وتقيده^٦ بالنسب والإضافات؛ ولانهاية لها ولمراتبها؛ فمن تقيده^٧ بمرتبة من تلك^٨ المراتب واستغرق فيها صارت تلك المرتبة حجاباً له تمنعه عن وصوله^٩ إليه تعالى باعتبار ظهوره في مرتبة أخرى؛ فالتقيده^{١٠} بالإضافة إلى المحجوب حجاب وبالنسبة إلى ذاته تعالى ظهور^{١١} وانكشاف؛ و الظهور والتجلي لذاته تعالى من ذاته^{١٢} <كالشمس>؛ فإن كثرة نورها وغلبة^{١٣} ضوئها تمنع الأبصار عن أن يحيط إدراكها بجرمها؛ فإذا احتجبت^{١٤} حجاباً بأقوى^{١٥} الابصار على الإحاطة بجرمها وظهرت عليها ظهوراً كاملاً كما أشار إليه بقوله: <لوانتقبت^{١٦} يسيراً> أي انتقياً^{١٧} قليلاً ضعيفاً <لاستعلننت> استعلاناً <كثيراً^{١٨}> وظهرت ظهوراً قوياً.

١. ج. س، ش: ذلك. ٢. ط: صلى الله تعالى عليه وسلم.

٣. س. فان. ٤. س: - جعل.

٥. ط: تقيده. ٦. ش: يفيد. ٧. ج، س، ش: ذلك.

٨. ط: الوصول. ٩. س: ظهور. ١٠. ط: - تعالى.

١١. ش: غلبه؛ هامش وش: غلبة. ١٢. ج: احتجب.

١٣. ج: ما قوى. ١٤. ط: انتقبت. ١٥. ط: انتقياً.

١٦. ط: كبيراً.

[٥٢]. فص

<الذات الأحدية لا سبيل إلى إدراكها> بخصوصها <بل تدرك بصفاتهما> على وجه العموم.

<و غاية السبيل إليها^١ الاستبصار> و الإدراك <بأن لا سبيل إليها> لأنه يجوز أن يكون مقتضى ذاته تعالى بحسب نفس الأمر أن لا يحصل بخصوصها في قوة مدركة^٢ و لا ينكشف لها؛ فعلى هذا غاية إدراكها أن يدرك أنها لا يمكن أن يدرك كما قيل: «العجز عن درك الإدراك إدراك» <تعالى عما يصفه الجاهلون> و يقوله^٣ الظالمون علواً كبيراً من التشبيه والتنزيه و الاتحاد و الحلول، أعاذنا^٤ الله تعالى وإياكم أن يجعلنا من جملتهم و أن يحشرنا في زمزمتهم.

[٥٣]. فص

<للملائكة> التي هي المبادئ المفارقة <ذوات حقيقية^٥> غير مقيسة إلى شيء^٦ أصلاً <ولها ذوات بحسب القياس إلى الناس؛ فأما ذواتها الحقيقية فأمرية^٧> مطلقاً بخلاف ذواتها المضافة إلى الناس؛ فإنها من

١. ش: اليه. ٢. في مخطوطة «س» يمكن أن يقرأ «مدركية».

٣. س، ط: يقول. ٤. ش: اعوذ؛ هامش «ش»: أعاذنا.

٥. ط: حقيقة. ٦. ج: نهى. ٧. ج: فاقريه.

حيث إنها مضافة إليها متمثلة^١ بوجود من وجودات الموجودات^٢ المشاهدة ولا شك أنها مادية.

<وإنما^٣ يلاقيها> في اليقظة^٤ ملاقاةً روحانيةً مخصوصةً >من القوة البشرية > التي هي النفوس الناطقة المجردة > الروح الإنسانية القدسية > المنزهة عن الحجب والكدورات الشديدة الاستعداد نحو العلوم والإدراكات؛ فإن استعداد أشخاص الناس لقبول^٥ الفيض من المبدأ المفارق والاتصال بذلك المبدأ متفاوت شدةً وضعافاً؛ فمنهم^٦ من يشتد فيه ذلك الاستعداد غايته^٧ حتى لا يحتاج في أن يتصل^٨ بالعقل الفعال وأن يقبل منه العلوم إلى مؤونة فكر وتعليم، بل يكون كأنه قد حصل جميع العلوم وصارت مخزونة عنده بحيث متى شاء^٩ حصلت عنده؛ فيكون كأنه قد علم كل شيء من تلقاء نفسه وهذه القوة وهي أعلى مراتب القوة الإنسانية تسمى قوة قدسية.

<فإذا تخاطبنا^{١٠}> تمثيل وكناية عن الإفادة والاستفادة > انجذب الحس الباطن والظاهر إلى فوق > وترك الفعل^{١١} المختص به المتعلق

- | | | |
|------------------------------|--------------------|------------------|
| ١. ج: متخيله. | ٢. ج: - الموجودات. | ٣. س: أنا. |
| ٤. ش: الطه؛ هامش وش: اليقظة. | | ٥. ط: يقبول. |
| ٦. س: فمن. | ٧. ج: غايه. | ٨. ج: يفصل. |
| ٩. ش: ط: شئت. | ١٠. ط: تخاطبنا. | ١١. س: ط: العقل. |

بالتحت^١؛ فيفيض على المتخيّلة ما يفيض^٢ على النفس الناطقة القدسية؛ فتحاكيه^٣ المتخيّلة بأمثلة محسوسة؛ >فيتمثّل لها من المَلَك صورةً بحسب ما يحتملها^٤< الروح الإنسانية أو بحسب ما يحتمل ذلك المَلَك هذه الصورة.

فإن قيل: كيف يتمثّل^٥ الملك الذي هو الجوهر المجرّد بالصورة الخيالية المحسوسة مع تنزّهه عن ملائمت الحواسّ و تقدّسه عن مدركاتها.^٦

قلت: ليس تمثّله^٧ بها أن يصير محسوساً متخيّلاً حتّى يلزم استحالته، بل تمثّله هو أن تصير تلك الصورة المثالية آلة يتأدّى بها المعنى الذي في نفسه إلى الموحى إليه، كما أن البدن الجسماني في اليقظة آلة للنفس المجرّدة يظهر منها^٨ آثارها^٩؛ وبهذا ظهر معنى قوله ﷺ: «مَنْ رَأَى فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَأَى» 64/ أي رأى صورةً ومثلاً يتأدّى بها المعنى الذي في نفسي^{١٠} الناطقة إليه لا أنّه رأى جسمي و بدني؛ وإذا تصوّر المجرّد بصورةٍ خياليةٍ؛ >فيري مَلَكاً على غير صورته< أي على^{١١} حالة وهيئة^{١٢} لا يكون المَلَك عليها في حدّ ذاته

١. ش: بالبحث. ٢. ج: المتخيّله بالفيض. ٣. ج: فتحاكت.

٤. ج: يجعلها. ٥. ج: يمثّل. ٦. س: تقدّست عن مدركاتها.

٧. ش: علمه؛ هامش و ش: تمثّله. ٨. ط: منهما.

٩. ش، ط: آثارهما. ١٠. س: النفس. ١١. ج: - على.

١٢. ج: سمة.

<و يسمع^١ كلامه بعد ما هو وحي> يلقي^٢ في نفسه بلا واسطة؛ و الوحي إما أن يكون مع اتحاد الموحى بالموحى إليه أو يكون لامع الاتحاد؛ فالذي لامع الاتحاد إما أن يكون مع ظهور الموحى به أو لامع الظهور.

فهذه طرق ثلاثة موصلة إلى المعارف الفيضية لامن طريق الكسب. الأولى: وحي الإلهام؛ وهو أن يحدث في قلب الإنسان معرفة عينية فيضية^٣ من غير أن يظهر الموحى به عنده؛ وهذا أضعف أقسام الوحي؛ فإن كان مع المعجزة كان الموحى إليه نبياً وإن كان مع الكرامة كان ولياً وإن لم يكن معهما كان عارفاً.

الثانية: وحي المكاشفة؛ وهو المعرفة الإيحائية^٤ التي تكون مع ظهور الموحى به ثم إichاء^٥ المكاشفة قسماً: إichاء^٦ الصنع^٧ وإichاء^٨ النطق؛ فمن الإichاء^٩ الصنعي^{١٠} أن يثمثل^{١١} للموحى إليه صحف مكتوبة مقروءة^{١٢} من عالم الغيب إما في أنسلا ب^{١٣} بين النوم واليقظة أو في يقظة صريحة يقرأها ويستفيد منها المعارف^{١٤}؛ وهذا النوع^{١٥} من الوحي

١. ط: سمع.

٢. هامش «ش»: ملتقى.

٣. ط: فيصبيه.

٤. ج: ط: انحاء.

٥. ط: الانحائية.

٦. ط: الانحاء.

٧. ط: انحاء.

٨. ج: الطبع.

٩. ج: يجعل.

١٠. ج: الطبع؛ س، ش، ط: الصنع.

١١. ج: المفارق.

١٢. س، ش: السلا ب.

١٣. هامش «ش»: مفرزة.

١٤. ط: النحو.

١٥. س: هذ.

قليل الغلط^١ كثير الفائدة عظيم^٢ المرتبة؛ ومنها ما يتمثل^٣ له صور^٤ عجيبة على أحوال غريبة وأوضاع مخصوصة محاكية لما يتأدى إليها من المعارف^٥؛ والغلط في هذا القسم كثير يحتاج إلى التعبير^٦ ويكون الصريح فيه^٧ قليلاً.

والإيحاء^٨ النطقي قسمان: هُتاف^٩ وعيان. أما الهُتاف^{١٠} فهو أن يسمع الموحى إليه كلاماً منظوماً مفهوماً ولا يشاهد أحداً متكلماً وأن أحوال نبينا ﷺ^{١١} في مبادئ الوحي كان^{١٢} على هذا الوجه.

وأما العيان فهو أن يشاهد المتكلم و يسمع كلامه إما في صورة الإنسان، كما يرى نبينا ﷺ^{١٣} جبريل عليه السلام في صورة دحية الكلبي وفي غيرها من الصور الإنسانية؛ وإما في صورة غير إنسان، كما كان يراه^{١٤} في صورة الطير وفي غيرها من الصور.

والإيحاء^{١٥} النطقي يكون الأكثر منه محكماً صريحاً والمتشابه فيه قليل^{١٦} يحتاج إلى التأويل.

- | | |
|-------------------------------|----------------------------|
| ١. ش: الغلط؛ هامش: وش: الغلط. | ٢. ش: عظم؛ هامش: وش: عظيم. |
| ٣. ج: يتخيل. | ٤. س، ط: صورة. |
| ٥. س: تعبير. | ٦. ش، ط: منه. |
| ٧. ش، ط: هيئات. | ٨. ١٠، ش، ط: الهيئات. |
| ٩. س: - كان. | ١١. ج: - عليه السلام. |
| ١٠. س: الانحاء؛ ط: الانحاء. | ١٢. ١٤، ط: راه. |
| ١١. س: قليلاً. | |

الثالثة: وحي الاتحاد؛ وهو أن يتصل الموحى بالموحى إليه اتصالاً عقلياً روحانياً يتقوّم به الموحى إليه؛ فيتنوّر بنوره ويتروّج بروحه و يصير هو سلطاناً عليه نازلاً^٢ به بجنوده؛ فيأخذ يده به ويسمع سمعه به ويبصر بصره به وينطق لسانه به؛ والكلام وإن كان يجري على لسانه و يظهر من صورته إلا أن الكلام كلامه^٣ وكذا البطش والقهر والرحمة؛ و منه قوله عليه السلام: «لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحببته»^٤، فإذا أحببت فكنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصرو يده التي به يبطش بها و رجله التي يمشى عليها»^٥/65/ و منه قول علي عليه السلام: «ما قلعتُ باب خبير بقوة جسدانية ولكن بقوة ربّانية»^٦/66/

<و> تفسيره <الوحي> بأنه <لوح> أي إشراف <من مراد المَلَك> أي من العلوم الحاصلة له بالفعل التي تعلق قصده بحصولها <للروح الإنساني بلا واسطة> يتناول أقسامه^٧ الثلاثة؛ <وذلك> الإشراف^٨ <هو الكلام الحقيقي> فإن الكلام وإن أطلق في العرف العام و بالنظر إلى الظاهر على الصوت المخصوص لكن لما تأملنا في حقيقته و جردناه عن الخصوصيات وجدناه شيئاً به يحصل الصورة الحاصلة في باطن من تصدى للإعلام و الإفاضة بباطن من تصدى

١. ط: - هو.	٢. ج: - نازلاً.	٣. س: كلانه.
٤. ط: حبيبته.	٥. س: الذي.	٦. س: رضى الله عنه.
٧. ط: اقسامه.	٨. س: + و.	

للاستعلام^١ والاستفاضة، كما أشار إليه بقوله: <فإنَّ الكلامَ^٢ إنما يراد به تصوير ما يتضمَّنه باطنُ المخاطبِ في باطنِ المخاطبِ ليصير مثله > في أن يحصل لكلِّ واحد منهما ما يحصل للآخر من النقوش^٣ العلمية؛ <فإذا عجز المخاطبُ > المفيد <عن مسِّ باطنِ المخاطبِ > المستفيد <بباطنه مسِّ الخاتمِ الشمعِ؛ ويجعله^٤ مثل نفسه اتَّخذ بين الباطنين سفيراً^٥ من الظاهرين > أي رسولاً من الأمور الظاهرة المحسوسة يحمل ذلك المعنى و يؤدِّيه^٦ إلى باطنِ المستفيد؛ <فكلمٌ^٧ بالصوت أو كتب أو أشار^٨؛ وإذا كان المخاطبُ > المفيد <روحاً لا حجاب بينه وبين الروح > المستفيد ولا بخل هناك <اطَّلَعَ^٩ عليه > أي ظهر على الروح المستفيد <اطَّالَعَ الشمس > مثل ظهور الشمس <على الماء الصافي؛ > فكما أنَّ الشمس إذا ظهرت عليه حصل صورتها بكييفياتها^{١٠} فيه كذلك الروح إذا اطَّلَعَ على الروح <فانتقش منه > وتمثَّل حقيقته عنده <لكنَّ المنتقش في الروح من شأنه أن يتشَبَّع^{١١} إلى الحسِّ الباطن إذا كان قوياً > كما سبق بيانه لاعلى أنه ينتقل في نفسه من التعقُّل إلى التخيل، بل على أن حصوله

١. ج: الاستعلام.	٢. ج، س: - فإنَّ الكلام.	٣. ط: النفوس.
٤. ش: فيجمله.	٥. ش: + رسولا.	٦. ط: يؤدِّيه.
٧. ط: فتكلم.	٨. ط: اشارة.	٩. ج: تطلع.
١٠. ش: مكفيا بها.	١١. ج: يسح؛ س، ط: يشيح.	

للنفس مجرداً يعدّ القوة المتخيّلة لأن يفيض عليها مكفوفاً باللواحق الماديّة، كما أنّ حصوله للقوة المتخيّلة مثلاً جزئياً يعدّ النفس الناطقة لأن يفيض عليها كلياً؛ /67/ <فينطبع> ذلك المنتقش <في القوة المذكورة> التي هي الحسّ المشترك؛ <فيشاهد> مثل مشاهدتها الوارد عليها من خارج؛ <فيكون الموحى إليه يتّصل بالملك بباطنه> متعلّق بالموحى إليه؛ أي الموحى إليه بباطنه يتّصل^١ بالملك الموحى اتّصلاً^٢ عقلياً <ويتلقّى^٣ الموحى إليه> وحيه <الذي هو الأمر الكلي> بباطنه ثمّ يتمثّل للملك صورة محسوسة <حاصلة في القوة المتخيّلة> و لكلامه أصوات مسموعة <متخيّلة^٤؛ <فيكون الملك و الوحي يتأدّي كلّ منهما إلى قواه^٥ المدركة من وجهين> كما قرّر لكنّ الحاصل في العقل يكون أمراً وحدانياً بسيطاً؛ والحاصل في الحسّ يكون أموراً متعدّدة فيها تفصيل.

و يحتمل أن يقال: إنّه يجوز أن يكون المناسبة بين النفوس الناطقة والعقول الفعّالة^٦ على وجهٍ بها يفيض ابتدائاً على القوة المتخيّلة صورة الملك و كلامه من غير أن يفيض على النفس الناطقة أولاً. فعلى هذا يتأدّي الملك و الوحي إلى قوّته المدركة من وجه واحد.

١. ش: يتقبل. ٢. س: ايضالاً؛ ش: ايضالاً. ٣. ش: يبلغ.

٤. ج: مخيلة. ٥. ج: قوه.

٦. ش: فعالة؛ هامش وش: الفعّالة.

> ويعرض للقوى الحسية شبه الدهش و للموحى إليه شبه الغشى. ثم يرى الموحى إليه ويشاهده^١ كما روى عن النبي ﷺ^٢ أنه كان إذا نزل الوحي^٣ عليه كرب لذلك و تربد وجهه؛ 68/ فلما أُسلي^٥ عنه رفع رأسه؛ يعنى أن هيئة الخطاب و أبيته وحي ذي الجلال أخذت مجامع قلبه و ثقل القول الذي أوحى إليه أدهشه عن العلم به؛ قال الله تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ^٧ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾؛ فإذا^٨ كشف عنه^٩ هذه الحالة وجد القول المنزل بيتاً ملقى^{١٠} في الروح^{١١} واقعاً موقع المسموع.

و الوحي إما أن يكون بحيث يرد الموحى إليه من الطباع البشرية إلى الصفات^{١٢} الملكية كما أشار إليه النبي^{١٣} - صلوات الله عليه - ١٤ حيث قال أحياناً: «يأتيني - يعنى^{١٥} الوحي - مثل صلصلة الجرس؛ و هو أشد^{١٦} على؛ فيقصم^{١٨} عني» 69/ و قد وعيت عنه ما قال أو يكون بحيث يرد فيه الملك إلى أوضاع البشر؛ فيشاكلة كما أشار إليه

١. س، ش، ط: يشاهد. ٢. ط: صلى الله عليه. ٣. س: انزل.

٤. ج، س: - الوحي.

٥. في جميع المخطوطات يقرأ «أولي» و في هامش مخطوطة المجلس رقم ١٨٦٥: «أسلي» و الظاهر هو الصحيح و لذا أدرجناه في المتن. ٦. ج: - إننا.

٧. ط: إليك. ٨. ج: و إذا. ٩. ش، ع: هامش و ش: عنه.

١٠. ج: يلقي؛ ش: لمع. ١١. س: الروح. ١٢. س، ش: صفات.

١٣. س: - النبي. ١٤. ط: عليه السلام. ١٥. ج: - حيث.

١٦. ش: تعني. ١٧. ج: يشد. ١٨. ط: فيقصم.

أيضاً ^١ حيث قال أحياناً: «يتمثل لي ^٢ الملك رجلاً فيكلمني» /70/ فيعلم من هذا أن في بعض أوقات الوحي يعرض الدهشة للموحى إليه ^٣ لا في جميعها.

[٥٤]. فص

لمّا سبق ذكر القلم واللوح ^٤ صريحاً والكتابة ^٥ ضمناً؛ والمراد منها ليس معناها المتبادر إلى الأفهام ^٦؛ فلذلك نفاه وبيّن ما هو المراد منها؛ فقال: <لا تظنّ أنّ القلم آلة جمادية أو اللوح ^٧ بسيط أو الكتابة نقش مرقوم>؛ لأنّ القلم هو الصادر الأوّل على ما أشار إليه الشارع - صلوات ^٨ الله عليه - والصادر ^٩ الأوّل عند الحكماء لا يمكن أن يكون جسماً أو جسمانياً، كما سبق؛ فلا يكون القلم آلة ^{١٠} جمادية؛ ولا شك أنّ اللوح المناسب لجريان ذلك القلم عليه لا يمكن أن يكون معناه المتبادر منه، بل لا يمكن أن يكون الكتابة الصادرة من ذلك القلم نقشاً مرقوماً. <بل القلم ملك روحاني> هو العقل <و اللوح ملك روحاني> مجرد هو النفس <و الكتابة تصوير الحقائق> مفصّلة في ذات

٣. ش: - لا.

٢. ج: بي.

١. ج: اليه ص أيضاً.

٦. من: الفهم.

٥. س: صريح و الكناية.

٤. ش: + و.

٨. من: الصلوات.

٧. س: الروح.

١٠. ش: اليه؛ هامش: وش: آلة.

٩. ش: القادر؛ هامش وش: الصادر.

النفس؛ وهذه هي الكتابة المعقولة كما أن الكتابة المحسوسة أيضاً هي تصوير النقوش في اللوح مثلاً؛ <فالقلم يتلقى ما في الأمر> أي ما في علمه تعالى؛ ويحتمل أن يقال: معناه أن القلم يتلقى ما^١ في الأمر - أي ما في نفس الشيء - <من المعاني> وأحواله المختصة به إما بطريقة الإشراف من المبدأ الأول وإما بطريقة استلزام العلم بالأسباب العلم بمسبباتها <ويستودعه اللوح^٢> أي يطلب اللوح^٣ بالقابلية الذاتية أن يودع ويخزن^٤ عنده ما تلقاه القلم^٥ <بالكتابة الروحانية> أي بتصوير القلم إياه فيه؛ ويحتمل أن يكون <يستودعه> بمعنى «يودعه» يعني أن القلم يودع ما في الأمر في اللوح بالكتابة الروحانية^٦؛ وأياً ما كان ففيه إشارة إلى أن في اللوح تفصيلاً؛ إذ الكتابة لا يتصور إلا عند الترتيب والتفصيل.

<فينبعث القضاء> الذي هو عبارة عن وجود^٧ جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملّة على سبيل الإبداع <من القلم> لأن^٨ القلم الذي هو العقل الأول أول عالم العقول وبتوسطه و انتقائه بصور الحقائق و كمالاتها على وجه الإجمال صار باقي^٩ العقول

١. ج: بما.

٢. ج، ش: - اللوح.

٣. ط: الروح.

٤. ش: يخزن؛ هامش «ش»: يخزن.

٥. ج، ط: العلم.

٦. أي بتصوير القلم... الروحانية؛ ط: الروحاني.

٧. ط: عبارة عن العلم بوجود.

٨. ج: ما في.

٩. ج: ان.

متحققاً منتقشاً بها على هذا الوجه؛ فانتقاش العقول بتلك الصور التي هي القضاء بسبب القلم؛^١ فمحلّه عالم العقول المسمّى بعالم الجبروت؛ والقضاء عند الأشاعرة عبارة عن إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه في ما لا يزال.

<و> ينبعث <التقدير^٢ من اللوح> وفي بعض النسخ «و القدر» و ذلك لأنّ القدر لما كان عبارة عن الخروج من الوجود العلمي إلى الوجود العيني بأسبابها و شرائطها على الوجه الذي تقرّر في القضاء؛ و ذلك الخروج يكون بالتنزّل في المراتب العلمية أولاً ثمّ بالتحقّق^٣ في العين ثانياً^٤ كما سنشير^٥ إليه؛ و كان ابتداء التنزّل من اللوح؛ إذ قبل^٦ وجودها في اللوح ليس فيها تنزّل، بل وجودها في العقول و الواجب^٧ في مرتبة واحدة هي الإجمال الصّرف و إذا حصلت في اللوح صارت مفصلة؛ فلا جرم يكون التقدير منبعثاً من اللوح؛ و القدر عند الأشاعرة عبارة عن إيجاده تعالى الأشياء بحسب أوقاتها المعيّنة و أحوالها المخصوصة.^٨

<أمّا القضاء فيشتمل على مضمون أمره الواحد> و هو العلم الواجبي البسيط؛ لأنّ الأمور التي كانت حاصلة في علمه تعالى هي

- | | | |
|--------------------|--------------|-----------------|
| ١. ج: ط: العلم. | ٢. ج: القدر. | ٣. ج: بالتحقيق. |
| ٤. ج: ثابتاً. | ٥. ش: يشير. | ٦. ط: قبل. |
| ٧. س: العقول واجب. | ٨. ش: و. | |

بعينها^١ حاصلة في العقول على الوجه الذي حصل فيه^٢.
 <و التقدير يشتمل على مضمون التنزيل؛ > إذ التقدير لا يتحقق
 إلا بالتنزل^٣ في المراتب <بَقْدَرٍ> أي بمقدار ما يقتضيه قابليات
 الأشياء <معلوم> بعلمه الحق أنه هو الأصلح في نظام الكل.
 <و فيها> أي في تلك المرتبة التي هي التقدير <يسنح> المقدّر
 و ينتقل <من الإجمال إلى الملائكة التي في انسموات> و هي نفوسها
 ليصير مفصلة.

<ثم يفيض و يصل إلى الملائكة التي في الأرضين> و هي
 النفوس الكاملة الإنسانية؛ و هذا آخر تنزلاته العلمية.
 <ثم يحصل المقدّر في الوجود> فإنّ للعالم الكبير نوع مشابهة
 بالعالم الصغير^٤ الذي هو شخص من الإنسان؛ فكما أن لفعله^٥ مراتب:
 حصوله لروحه في غاية^٦ الإجمال كأنه غير مشعور به و حصوله مفصلاً
 مخطراً بالبال على وجه الكلية و حصوله جزئياً في قوّته الخيالية و
 وجوده في الخارج عند إرادة إظهارها فيه كذلك لما يحدث في العالم
 الكبير من الحوادث مراتب: مرتبة القضاء الذي هو مرتبة الإجمال و
 مرتبة القدر الذي هو مرتبة التفصيل كلية في نفوس الفلكية^٧ المجردة و

١. س: نفسها.

٢. ج: عنه.

٣. س: العنصر.

٤. ج: بالنزل؛ س: بالتنزيل؛ ط: بالتنزيل.

٥. ج: الملكية.

٦. س: غايت.

٧. ج: تعقله.

جزئية في نفوسها المنطبعة و النفوس الأرضية و مرتبة وجوده في العين^١.

[٥٥]. فص

<السبب إذا لم يكن سبباً ثم صار سبباً فلسبب صار سبباً؛ > لأنه لو لم يكن كذلك لزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر؛ إذ السببية لم تكن واجبة لذاته وإلا كان سبباً دائماً ولم تكن أيضاً^٢ ممتنعة بالذات وإلا لم يصّر سبباً قط؛ فتعين أن يكون ممكنة؛ فوجب أن يكون سببته لسبب آخر وهكذا > حتى ينتهي إلى مبدأ يترتب^٣ عليه^٤ أسباب الأشياء على ترتيب علمه بها. >

فإن قيل: يجوز أن يكون انتفاء سببته لوجوده^٥ مانع؛ فإذا ارتفع المانع و عدم صار^٦ سبباً؛ و يجوز أن تكون الأعداد متسلسلة إلى غير النهاية؛ فلا ينتهي إلى مبدأ يترتب عنه أسباب الأشياء.

قلنا: إنه لا يجوز أن يكون هذا العدم عدماً سابقاً وإلا يلزم أن لا تكون^٧ سببته حادثة؛ فتعين أن يكون عدماً لاحقاً؛ فيكون العدم الطارئ علّة له؛ فيجب أن يوجد أولاً ثم يعدم؛ فيتحقق مدخلة الوجود

١. ج: نفسه؛ ط: النفس. ٢. س: - أيضاً.

٣. ج: س، ش: عنه.

٤. ش: ترتب؛ هامش «ش»: يترتب.

٥. ط: أن يكون.

٦. ط: سار.

٧. ط: بوجود.

فيه؛ فيجب أن ينتهي إلى مسبب^١ الأسباب.

لا يقال: كيف يجوز أن ينتهي إلى هذا المبدأ مع أنه يجب أن يكون سبب كل حادث حادثاً؛ إذ لا يجوز صدور الحادث عن القديم وإلا يلزم تخلّف العلّة التامة عن معلولها و ترجيح أحد المتساويين على الآخر؛ فيذهب أسباب الحوادث إلى غير النهاية.

قلنا: إن لأسباب كل حادث سلسلتين إحداهما طولية وهي التي تذهب إلى غير النهاية والأخرى عرضية يجب فيها الانتهاء إلى الواجب بالذات وإلا لزم التسلسل المحال.

حـ فلن تجد في عالم الكون والفساد^٢ طبعاً حادثاً أو^٣ اختياراً^٤

حادثاً إلا عن سبب ويرتقى إلى مسبب الأسباب. <

فإن قيل: إذا كان السبب قديماً يكون مسببه أيضاً قديماً وإلا يلزم تخلّف العلّة التامة عن معلولها؛ والواجب الذي هو مسبب الأسباب قديم وكذلك بعض ما صدر عنه؛ فكيف يقع الحوادث عنه^٥ في البين.

قلنا: يجوز أن يقتضي بعض من القدماء أمراً يقتضي التجدد والتعاقب؛ أي يجوز أن يقتضي ذلك البعض وجود مهية لا يمكن بقاء فرد منها بأن لا يقبل تلك^٦ المهية الوجود في أكثر من آن واحد مع أن

١. ط: سبب. ٢. ج، س، ش: - و الفساد. ٣. ش، ط: و.

٤. ش: اختاراه هامش وش: اختياراً. ٥. ج، س، ش: - عنه.

٦. ج، س، ش: ذلك.

وجودها هو المقتضي للعلّة الثامّة القديمة؛ فيلزم تعاقبُ أفراد تلك^١ المهية وإلّا لزم التخلف المحال؛ فتحقّق الحوادث و صارت^٢ أسباباً لحوادث غير متناهية. هكذا يجب أن يعقل هذا المقام حتّى يخلص عن مضائق الأوهام.

> ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئاً فعلاً من الأفعال من غير استناد^٣ إلى الأسباب الخارجية؛ فإنّ اعتقاده النفع مثلاً في الأمر النافع الذي هو باعث على تحصيله لا يجوز أن يكون باختياره السابق عليه؛ إذ الاختيار السابق أيضاً فرعٌ لاعتقادٍ آخر؛ ونقل^٤ الكلام إليه و يتسلسل؛ فتعيّن أن يكون الاعتقاد من الأسباب > التي ليست^٥ باختياره؛ و يستند تلك الأسباب إلى الترتيب > الذي في حركات الأفلاك و أوضاعها؛ و هو سببٌ معدّ لفيضان ذلك الاعتقاد مثلاً إعداداً قريباً أو بعيداً.

> و الترتيب يستند إلى التقدير > أي الترتيب الخارجي يتوقّف على التنزّل^٦ في مراتب العلم، كما أشير إليه؛ > و التقدير > الذي هو ذلك التنزيل المخصوص في المراتب > يستند إلى القضاء > الذي هو إجمال العلم في عالم العقول؛ لأنّ التنزّل لا يكون إلّا منه.

٢. س: الحوادث فصارت. ٣. ش: اسناد.

٥. ش: ليس؛ هامش «ش»: ليست.

١. س، ش: ذلك.

٤. ش: ينقل.

٦. ط: التنزيل.

<و القضاء ينبعث عن الأمر> الذي هو العلم البسيط الواجبي؛ لأنَّ القلم^١ الذي هو محلّ القضاء متأخّر عنه؛ فتأخّر القضاء عنه بالطريق الأولى.

<و كلّ شيء مقدّر> قال الله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ أي خلق كلّ شيء بمقدارٍ يقتضيه الاستحقاق الذاتي للأعيان و الصور الحاصلة في علمه تعالى سواء تعلّق الخلق بوجوداتها أو^٢ بكمالاتها؛ **اللاحقة^٣ بها.**

قال الشيخ في تعليقاته: «المعدوم على الإطلاق لا قوة فيه يقبل بها الوجود من موجد^٤؛ فلا يوجد البتّة؛ وليس كذلك الممكن؛ فإنّ فيه قوة؛ فلذلك يوجد ولولاها لما كان يوجد» 71/ انتهى؛ وهذا الاستحقاق هو المناط للقضاء و القدر؛ فافهم فإنّه سرّ دقيق يُعبّر عنه بسرّ القدر.

[٥٦]. فصّ

لَمَّا بَيَّنَّ استناد الأفعال الاختيارية إلى القضاء و القدر كما هو رأي أهل الحقّ و كان المعتزلة يتوهمون أن لا مدخل^٥ للقضاء و القدر للأفعال

١. ج، ط: العلم. ٢. ج، ش: و.

٣. ش: اللاحقة؛ هامش وش: اللاحقة.

٤. ش: موجوده؛ هامش وش: موجد.

٥. ج: لا يدخل.

الاختيارية الصادرة عن العباد و يثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال و لا يستندون وجودها إلى ذلك العلم، بل إلى اختيار العباد و قدرتهم أشار إلى دفع توهمهم صريحاً؛ فقال: <فإن ظنَّ ظانٌّ أَنَّهُ يفعل ما يريد و يختار ما يشاء> أي يفعل الإنسان ما تعلق إرادته به من غير استناد إلى أمرٍ آخرٍ خارجٍ عن ذاته <استكشف عن اختياره> و هو تعلق إرادته به <و> قيل: <هل هو حادث فيه بعد ما^٢ لم يكن أو غير حادث؛ فإن كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ^٣ أول وجوده> و ليس كذلك؛ إذ نعلم بالضرورة أَنَّهُ لم يكن في بعض من هذا الزمان <و يلزم أن يكون مطبوعاً على ذلك الاختيار لا ينفك عنه> أي لا يقدر على انفكاكه عنه؛ و هو باطل؛ إذ كل من أراد شيئاً و اختاره يمكن أن لا يريده <و لزم^٤ القول بأن اختياره مقتضى^٥ فيه من غيره> <لأن المفروض أَنَّهُ غير حادث فيه؛ فلو كان صادراً عنه باختياره لزم حدوثه فيه؛ فإذا لم يكن صادراً عنه فيكون عن غيره؛ فلا يكون هو^٦ مستقلاً في فعله باختياره و مع ذلك يجب انتهاؤه إلى الاختيار الأزلي. /72/

فيه أن هذا لا يدل على أَنَّهُ غير صادر عنه، بل على أَنَّهُ صادر عنه

٣. س: مبداء.

٢. ج: - ما.

١. ج: - آخر.

٦. ط. - هو.

٥. ج: يقتضي.

٤. س، ش: لزومه.

بالاختيار؛ ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام، لجواز أن يكون صادراً عنه بالإيجاب؛ فعلى هذا لا يكون فعله^١ اختيارياً صرفاً، بل يتطرق إليه شائبة الإيجاب؛ فحينئذٍ يجوز أن يرجع ضمير «غيره» إلى الاختيار؛ فيصح الملازمة لكن في بطلان اللازم تأمل.

<وإن كان حادثاً وكلّ حادث^٢ مُحْدَث؛ فيكون اختياره عن سبب> حادثٍ <اقتضاه>؛ لأنّ المفروض أن^٣ معلوله حادث <و مُحْدَث أحدثه> و ذلك الحادث الذي به يصير الإنسان فاعلاً إمّا اختيار^٤ آخر صادر عنه أو غيره؛ فإن كان الأوّل ينتقل الكلام إلى ذلك الاختيار^٥ ويتسلسل؛ وإليه أشار بقوله: <فإمّا أن يكون إيجادَه للاختيار بالاختيار؟ وهذا^٦ يتسلسل إلى غير النهاية> وهو خلاف الواقع <أو يكون وجود الاختيار فيه لا باختيار> وهو لا يمكن أن يكون من ذاته فقط وإلاّ لزم أن يكون معه دائماً والمفروض خلافه؛ <فيكون محمولاً على ذلك الاختيار من غيره> كأنّ ذلك الاختيار حامل له يوصله إلى فعله <وينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره> و تلك الأسباب لا يذهب إلى غير النهاية؛ <فينتهي

١. ج: فعلا. ٢. ط: + سبب. ٣. ش: - يعبر عنه... أن.

٤. س: اختيارياً؛ هامش وش: اختيار.

٥. ط: - الاختيار. ٦. ج: الاختيار بالاختيار؛ ش: للاختيار بالاختيار؛ هامش وش: للاختيار بالاختيار.

٧. ج: هذه.

إلى الاختيار الأزلي > وهو علمه القديم > الذي أوجب ترتيب الكل في الخارج على ما هو عليه؛ > لأن الأشياء صادرة عن ذاته لذاته^١؛ لأنه يجب أن يكون ذاته القديمة سبباً تاماً لواحدٍ من الأشياء وإلا لم يتحقق شيء أصلاً؛ وإذا كانت سبباً تاماً له يلزم من تحققها تحققه وإلا يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها؛ فإذا كانت ذاته القديمة موجودة مع ذلك الواحد نقول إنهما يجب أن يكونا علة تامة لواحدٍ آخر مثلاً منها^٢، لما ذكرنا وهكذا حتى ينتظم سلسلة الموجودات بأسرها؛ وقد تقرر أنه تعالى^٣ عالم بالأشياء علماً سابقاً على صدورها منه، فكل ما اقتضاه ذاته^٤ مع علمها بأنه صادر منها فهو مراد لها؛ لأن الصادر عن الشيء بالذات إما طبيعي أو إرادي؛ وكل^٥ فعل يصدر عن العلم فإنه لا يكون طبيعياً؛ فتعين أن يكون إرادياً؛ فإذاً يكون الأشياء كلها واقعة بالإرادة السرمديّة والاختيار الأزلي^٦ إما ابتدائاً أو بواسطة.

و أمّا أن ذلك الاختيار عين علمه تعالى بالأشياء فلأن^٧ معلوماته من حيث هي كذلك مقتضى لذاته و مطلوب^٨ له بذاته؛ وكل ما هو كذلك فهو مراد له؛ فالمعلوم^٩ من حيث إنه معلوم^{١٠} مراد له؛ فيكون عين علمه

١. ش: بذاته. ٢. ج: فيها؛ ط: منها. ٣. ط: تعالى.
٤. ج: + تعالى. ٥. س: ارادي فكل. ٦. ط: الأزليّة.
٧. ج: فان. ٨. س: مطلوباً.
٩. ش: فلمعلوم؛ هامش «ش»: فالمعلوم.
١٠. ط: + له.

تعالى؛ فيكون مقدماً بالذات على وجودات الممكنات و على الترتيب الذي فيها؛ فالاختيار الأزلي الذي هو علمه تعالى يوجب^١ ترتيب الكل^٢ على ما هو عليه؛ إذ الترتيب الذي عليه الكل^٣ ترتيب خارجي و هو فرع و تابع للترتيب العلمي؛ >فإنه إن انتهى^٤ إلى اختيار حادث عاد الكلام من الرأس < بأن نقول: هذا الاختيار الحادث إن كان من حادث آخر و هو أيضاً من ثالث و هلمّ جزءاً؛ فيتسلسل إلى غير النهاية؛ فيجب الانتهاء إلى اختيار أزلي.

>فتبين^٥ من هذا < و ظهر ممّا تقدّم > أن كلّ كائن < حادث > من خير و شرّ يستند إلى أسباب^٦ منبعثة^٧ عن الإرادة^٨ الأزلية <.

[٥٧] فصّ

لَمَّا كَانَ مَذْهَبُ بَعْضِ الْمُتَكَلِّمِينَ^٩ - وَ هُمُ الْأَشَاعِرَةُ - أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَجُوزُ أَنْ يُرَى مُنْزَهاً عَنِ الْمَقَابِلَةِ وَ الْجِهَةِ وَ الْمَكَانِ، وَ خَالَفَهُمْ فِي ذَلِكَ سَائِرُ الْفِرَقِ؛ وَ لَا نِزَاعَ لِلنَّافِيينَ^{١٠} فِي جَوَازِ الْاِنْكِشَافِ التَّامِّ الْعِلْمِيِّ^{١١} وَ

١. ج: وجب. ٢. ش: الكلّي؛ هامش و ش: الكل.

٣. ش: الكلّي؛ هامش و ش: الكل. ٤. س: ينتهي.

٥. ج: قبين؛ في مخطوطه و ش: يمكن أن يقرأ «قبن» و ما شابهه و في هامشها «فتبين».

٦. ط: الاسباب. ٧. ش، ط: المنبعثة.

٨. ش: الارادات؛ هامش و ش: الإرادة. ٩. ج، ط: مذهب اهل الحق.

١٠. هامش و ش: النافيين. ١١. ج: الطمى.

لالمثبتين في امتناع ارتسام صورة من^١ المرئي في العين و اتصال^٢ الشعاع الخارج^٣ من العين بالمرئي إنما محلّ النزاع أننا إذا عرفنا الشمس مثلاً بحدٍّ أو رسمٍ كان نوعاً من الإدراك. ثم إذا أبصرنا^٤ و غمضنا العين كان نوعاً آخر فوق الأول. ثم إذا فتحنا العين يحصل لنا نوع آخر من الإدراك^٥ فوق الأولين نسميه^٦ الرؤية و لا يتعلّق في الدنيا إلّا بما هو في جهة أو مكان؛ فمثل هذه الحالة الإدراكية هل يصحّ أن يقع بدون المقابلة و الجهة و أن يتعلّق بذات الله تعالى منزهاً^٧ عن الجهة و المكان أم لا؟ فالأشاعرة يشبّثونها و المعتزلة و ساير الفرق ينكرونها؛ فالشيخ^٨ أراد أن يبيّن ما هو مذهب ذلك البعض^٩ فقال:

>كلّ إدراك فإمّا أن يكون لشيء خاصّ كزيد أو شيء عامّ كالإنسان^{١٠}؛ و العامّ لا يقع عليه رؤية و لا يُصكّ < أي لا يدرك و لا يحاط > بحاسة^{١١} < كما لا يخفى. > أمّا الشيء الخاصّ فإمّا أن^{١٢} يدرك وجوده بالاستدلال أو بغير الاستدلال؛ و اسم المشاهدة^{١٣} يقع على إدراك ما ثبت وجوده في ذاته /73/ الخاصة بعينها من غير

١. ط: - من. ٢. ج: اتصال. ٣. ج: الخارجى.
 ٤. ط: بصرنا. ٥. ط: من الادراك نوع آخر. ٦. ج: يسميها؛ س، ش: نسميها.
 ٧. ش، ط: منزّهة. ٨. ط: - رحمه الله. ٩. ج، ط: مذهب اهل الحق.
 ١٠. ج: كانسان. ١١. هامش وش: بجانبيه. ١٢. ش: لا.
 ١٣. ش: المشاهدة؛ هامش وش: المشاهدة.

واسطة استدلال. < إن أراد أنْ المشاهدة يُطلق في العرف على هذا المعنى فهو غير معلوم؛ إذ لا يُطلق في العرف اسمُ المشاهدة^١ على إدراك مجرد عُلْم وجوده من غير استدلال^٢؛ ولو سلّم نقول: إنّه يُطلق على إدراك العام الذي حصل^٣ بلا توسط النظر؛ فلم أخرجه عن المشاهدة؛ و ما ذكره في حيز^٤ الإثبات لا يثبت؛ وإن أراد أنا^٥ نصلح على إطلاق اسم المشاهدة على هذا المعنى فلانزاع فيه ولا حاجة إلى الاستدلال المشار إليه بقوله: < فإنْ الاستدلال على الغائب؛ > لأنْ الاستدلال لتحصيل ما هو ليس بحاصل و حاضر عند المدرك؛ فإنّه لو كان حاضراً لا يحتاج إلى الاستدلال لكن^٦ المستدلّ عليه ليس بغائب مطلقاً، بل قبل الاستدلال؛ و أمّا بعده فلا^٧؛ فحينئذٍ لا فرق بين ما عُلْم وجوده بالاستدلال وبين ما لم يكن حاصلًا به ويتوقف حصوله على حدسٍ أو تجربة؛ فالحكم يكون أحدهما غائباً و الآخر ليس بغائبٍ لا يخلو عن تحكّمٍ إلّا أنْ يقال: إنْ ما لا يتوقف وجوده على النظر في حكم الحاضر؛ لأنّ الجهل الكامل هو الجهل المحوج إلى النظر أو يقال: إنْ ما عُلْم بالاستدلال لم ينكشف كما ينبغي؛ فكأنّه لم يحضر.

٣. ش: جعل؛ هامش «ش»: حصل.

٢. ط: + إلّا.

١. ط: + إلّا.

٤. ش: لاكن؛ هامش «ش»: لكن.

٥. ج: ما.

٦. ج: خبر.

٧. ج: فلا محالة.

<والغائب يُنال بالاستدلال> فيه بحث؛ لأنه إن أراد أن كل غائب يُنال بالاستدلال فهو ممنوع وسنده ما تقدّم؛ وإن أراد أن بعضه كذلك فهو مسلم لكن لا يجديهِ نفعاً.

<وما لا يُستدلّ عليه و يُحكم مع ذلك بإنيّته بلاشك فليس بغائب>. يرد عليه ما تقدّم آنفاً فلا نعيده^١؛ <فكلّ موجود ليس بغائب فهو مشاهد>^٢. إذ نسبة الموجود إلى الموجود لا يخلو عنهما؛ فإذا انتفى الغيوبة تعيّن الحضور.

<فإدراك المشاهد هو المشاهدة>^٣؛ والمشاهدة^٤ إمّا بمباشرة و ملاقة< كما في إدراك اللامسة و الذائقة؛ إذ لا بدّ في كلّ منهما من أن يصل الحامل للكيفية المدركة إلى القوّة المدركة، مثلاً يجب في الإدراك^٥ اللمسي^٦ أن يصل الحامل للحرارة إلى بشرة اللامس حتّى يدركها > وإمّا من غير مباشرة < و ملاقة كإدراك القوّة الباصرة > وهذا هو الرؤية. < فيه تأمل؛ لأنّ الرؤية - كما حصلنا مهيتها - يلزمها أن تكون من غير مباشرة و ملاقة؛ و أمّا أن كلّ إدراك متعلّق بوجود^٧ خاصّ بعينه من غير توسط استدلالٍ إذا كان من غير مباشرة و ملاقة^٨

١. س، ش، ط: فلا يفيد. ٢. س، ش، ط: شاهد. ٣. ط: المشاهدة هو المشاهد.

٤. ط: - و المشاهدة. ٥. ج، س، ش، ط: ادراك؛ هامش «ش»: الادراك.

٦. ج: اللمس؛ ط: - ب، من. ٧. ش: يوجد؛ هامش «ش»: بوجود.

٨. ج: - و ملاقة. ٩. ج: - و ملاقة.

يكون رؤية، فغير معلوم.^١

<و الحقّ الأوّل لا يخفى عليه ذاته؛ و^٢ ليس ذلك بالاستدلال^٣>
كما سبق؛ <فجائز على ذاته مشاهدة كماله من ذاته؛ فإذا تجلّى
لغيره^٤ مغنياً^٥ عن^٦ الاستدلال و< ظاهر أنّ ذلك التجلّي <كان
بلامباشرة و لا مماسّة كان مرثياً لذلك الغير.> إن أراد أنّه تعالى^٧
ينكشف على ذلك الغير انكشافاً تامّاً علمياً^٨ فهو مسلم لكن لا نزاع فيه؛
و إن أراد أنّه^٩ تعالى يدرك بالإدراك المخصوص الذي يحصل لنا عند
الإبصار المسمّى بالرؤية فممنوع^{١٠}؛ و ما ذكر في بيانه لا يفيد؛ و لا يجوز
المباشرة التي هي إيصال الشخص بشرته إلى بشرة الآخر في حقّه
تعالى؛ إذ لو جازت المباشرة بالنسبة إليه لكان ممكناً تعالى عن ذلك و
إليه أشار بقوله: <حتّى^{١١} لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان
لمسوساً أو مذوقاً أو غير ذلك < من كونه مسموعاً أو متعلّق الشّم^{١٢}؛ و
لما بيّن جواز رؤيته تعالى بمقدّمات عقلية أراد أن يبيّن^{١٣} جوازها بما
هو مسلم عند الخصم؛ فقال: <و إذا كان في قدرة الصانع أن يجعل

١. ج: + و قد عرفت؛ هامش و ج: أي قد عرفت أنّ المشاهد إنّما هو أمر جزئي و الاستدلال لا يكون عليه.
٢. ج: + انه.
٣. ش: باستدلال.
٤. ج: بصره.
٥. ج: مغنياً؛ ط: منعنا.
٦. س، ش، ط: - عن.
٧. ج: + تعالى؛ ط: أراد به ان.
٨. ش: علماً؛ هامش «ش: علماً».
٩. ش: نه.
١٠. ج: ممنوع.
١١. ط: - لو جازت... حتّى.
١٢. ج: - الشّم.
١٣. ج: - يبيّن.

قوة هذا الإدراك في عضو البصر > أي إذا كان الصانع قادراً على أن يجعل العضو البصري^١ > الذي يكون بعد البعث > بحيثية يحصل له^٢ الإدراك بلامباشرة و ملاقة؛ ففي قدرته أيضاً أن يخلق هذه الحالة^٣ المخصوصة المسماة بالرؤية المتعلقة بذاته تعالى في العبد من غير تشبيه^٤ و لا تكيف؛ إذ ليس هذا بأبعد من ذلك كما أشار إليه بقوله: > لم يبعد أن يكون تعالى مرئياً يوم القيامة من غير تشبيه و لا تكيف و لا مسامتة و لا محاذاة تعالى عما يشركون. <

> تفسير قوله < يعني أن الكلام الذي يأتي عقيب هذا شرح لقوله: > فلا لبس له؛ فهو^٥ صراح؛ فهو ظاهر > و^٦ هو قوله: > كل شيء يخفى < فخفاؤه > إمّا لسقوط حاله < و^٨ مرتبته > في الوجود حتى يكون وجوده وجوداً ضعيفاً مثل النور الضعيف و إمّا أن يكون لشدة قوته < و علو مرتبته > و عجز قوة المدرك عنه و يكون^٩ حظه من وجوده قوياً < و افرأ^{١٠} > مثل نور الشمس، بل قرص الشمس؛ فإنّ الإبصار إذا رمقته^{١١} < أي نظرت إليها > أنت حسيراً < أي^{١٢} عجزت

١. س: البصر. ٢. ج: به.

٣. ش: الحال؛ هامش و ش: الحالة.

٥. ج: فهو. ٦. س: صراح.

٧. س، ش، ط: و.

٨. ط: و. ٩. ج، س: لكون.

١٠. ط: وقرأ.

١١. ج: زمعته. ١٢. ج، ش: أي.

٤. ش: تشبه؛ هامش و ش: تشبيه.

عن إدراكها > و خفى شكله عليها كثيراً < و يحتمل أن يكون سبب الخفاء^١ أن مهيتته لا تصلح لأن تكون متعلقة^٢ لإدراك^٣ أو تصلح له ولكن تعجز القوى الإدراكية عن الإتيان بإدراك شأنه^٤ إن يتعلق بها^٥.

> وإما أن يكون < خفاؤه > لسترٍ يمنع الإدراك عن الوصول إليه > والستر إما مبائن كالحائط يحول بين البصر وبين ما وراءه^٦ وإما غير مبائن وهو إما مخالط^٧ لحقيقة الشيء وإما ملاصق غير مخالط المخالط مثل الموضوع والعوارض لحقيقة الإنسانية التي غشيتها < أي غشيت تلك الأمور تلك^٨ الحقيقة؛ فتذكر الضمير باعتبار تأويل الحقيقة الإنسانية بالإنسان؛ > فهي < أي تلك الحقيقة > خفية فيها < أي في تلك العوارض^٩؛ لأن الموضوع ليس بساتر لذاته، بل لأجل أنه يستتبع اللواحق الغريبة كما يظهر من كلامه بعيد هذا؛ فعلى هذا يكون المخالط^{١٠} الساتر حقيقة هو العوارض؛ ويمكن أن يكون المحل ساتراً لذاته كالحال؛ فيكون الحقيقة خفية في المحل والعوارض لا في العوارض فقط؛ والساتر المخالط لا يخلو عن المحل والحال؛ لأنه

٢. ج، س، ش: متعلقاً.

٥. س: ماوأه.

١. ش: الخفى؛ هامش وش: الخفاء.

٣. ط: ماهيته. ٤. س: منها.

٦. ط: مختلط. ٧. ج، س، ش: ذلك.

٨. ش: العرض؛ هامش وش: العوارض.

٩. ط: المخالطة.

١٠. س: - أن.

إذا لم يكن أحدهما كان^١ مبائناً لها؛ إذ المخالطة التي هي المصاحبة المخصوصة يقتضي خروج كل منهما عن الآخر؛ فلا يكون جزئاً؛ فتعين أن يكون مبائناً.

<وكذلك> الحال <لساير الأمور المحسوسة^٢> في كونها محفوفة^٣ بمحالتها و أمور حالة فيها؛ <فالعقل^٤ يحتاج إلى قشرها^٥> أي إلى إزالة تلك الحجب <عنها حتى يخلص> عن هذه الموانع؛ <فإذا حصل له الخلاص> منها <وصل إلى حاق كُنْهها والملاصق مثل الثوب^٦ للابس^٧> وهو في حكم المبائن <بل هو مبائن.

[٥٨]. فض

<الملاصق و المبائن يخفيان> و يجعلان الشيء مخفياً <لتوقيفهما الإدراك> و جعلهما إياه موقوفاً <عندهما؛ لأنهما أقرب إلى المدرك.> فوق إدراكه أولاً عليهما؛ فلم يصل إلى ما بعدهما، لمحجوبيته بهما.

١. ش: كان. ٢. ش، ط: المخصوصة. ٣. ج: + أو. ٤. في مخطوطة «ش» يمكن أن يقرأ «بالفعل» و «بالعقل». ٥. ط: تسترها. ٦. ط: الثياب. ٧. ج: اللابس.

[٥٩]. فصّ

<الموضوع يُخفى الحقيقة الجليّة لما يتبع انفعالاته> أي بواسطة عروض ما يتبع انفعالات الموضوع <من اللواحق الغريبة>؛ لأنّ لاستعدادات^١ المحلّ و أحواله مدخلاً في فيضان أحوال مخصوصة عليها على ما أوضحه بقوله: <كالنطفة التي تكتسى صورة الإنسانية؛ فإذا كانت كبيرة معتدلة> لا يميل كيفياتها إلى الإفراط و التفريط <كان الشخص عظيم الجثّة حَسَنَ الصورة>؛ إذ بالكِبَر^٢ يصير جثّتها عظيمة؛ و بالاعتدال يتناسب الأعضاء و كيفياتها؛ فيصير به حَسَنَ الصورة.

<وإن كانت يابسة^٣ قليلة كان> الشخص المتكوّن منها <بالضدّ> أي يكون صغير الحجم قبيح الصورة، لانتفاء أسباب العِظَم و الحُسْن <و كذلك يتبع طباعها المختلفة> أي يتبع اختلاف حقيقة النطفة <أحوال غريبة مختلفة> كما يشاهد^٤ من الاختلافات التي بين^٥ أنواع الحيوانات.

٣. ط: بالسنة.

٢. س: بالكثر.

١. ج: الاستعداد.

٥. ط: من.

٤. س: الشاهد.

[٦٠]. فصوص

<القُرب> نوعان صوري وهو قُرب <مكاني ومعنوي^١؛> فكما أنَّ غاية القُرب المكاني هو اتصال أحد الجسمين بالآخر اتصالاً حسيّاً^٢ كذلك غاية القُرب المعنوي^٣ هو اتصال أحد الشئيين^٤ بالآخر اتصالاً عقليّاً؛ ولذا عبّر عن القُرب المعنوي بالاتّصال.

<والحقّ غير مكاني؛> لأنّه لو كان مكانياً لكان ذا وضع؛ فلا يخلو إمّا أن يقوم بذاته أو بغيره. لاجاز أن يقوم بغيره؛ إذ هو منافي للوجوب الذاتي؛ فتعيّن أن يقوم بذاته؛ وحينئذٍ لا يجوز أن لا ينقسم أصلاً؛ لأنّ المتحيّر بالذات فوقه غير تحته وكذلك يمينه غير يساره؛ فيجب أن ينقسم؛ والانقسام^٥ يستلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي؛ <فلا يتصوّر فيه قُربٌ و بُعدٌ مكانيّ>.

<والمعنوي إمّا اتصال من قبّل الوجود وإمّا اتصال من قبّل المهية> أي القُرب المعنوي الذي هو المناسبة المخصوصة إمّا من جانب الوجود أو من جانب المهية. لاجاز أن يكون من جانب المهية؛ لأنّ <الأول الحقّ لا يناسب شيئاً^٦> بوجه من الوجوه <في المهية>؛

١. ج: ط: و.

٢. ج: ح: حسنا.

٣. ط: ينقسم فالانقسام.

٤. ش: الشين؛ هامش وش: الشئين.

٥. ج: شيا.

إذ لا مهية له - كما سلف - فضلاً عن أن يكون له مع شيء مناسبة مخصوصة في المهية؛ <فليس لشيء^١ إليه نسبة أقرب وأبعد في المهية> فتعين أن يكون من جانب الوجود <و اتصال الوجود لا يقتضي> في الواقع <قرباً أقرب^٢> وأشدّ <من قربه تعالى> بالأشياء؛ يعني أن طبيعة الاتصال الذي هو القرب لا يقتضي في الوجود ولا يمكن لها فرد هو قربٌ مخصوص أقوى من قربه تعالى بالوجودات. <وكيف> لا يكون كذلك <وهو مبدأ كل وجود ومُعْطيه^٣> كما سبق بيانه؛ فيكون جميع الوجودات حاصلة منه؛ فيكون لذاته تعالى اتصال معنوي وارتباط ذاتي بتلك الوجودات بخلاف ساير المهيئات؛ فإنها من حيث ذاتها أجنبية عنها بعيدة منها. ثم بواسطة ذاته تقدّست يحصل لها اتصال بالوجودات وقربٌ منها.

<وإن فعل بواسطة فللواسطة واسطة^٤> والواسطة من حيث هي غير مرتبطة بشيء^٥، بل من حيث إنها متحققة وتلك الحيثية يكون من الغير <وهو أقرب من الواسطة>؛ إذ الواسطة يصير بسببه واسطة؛ فليس فيها الاتصال الذاتي كالشمس؛ فإنها إنما يفعل الضوء في البيت بتوسط الكوة؛ ولا شك أن قرب الضوء من الشمس أقوى من قربه من^٦

٣. ط: + و هو أقرب من الواسطة.

ع: ط: اذا.

٢. ط: قرب.

٥. ط: لشيء.

١. ج: شان.

٤. ش: واسطة.

٧. ط: إلى.

الكوة، بل لانسبة بينهما في القرب، كما لا يخفى؛ فلاقرب أشد من قربه تعالى بالموجودات^١.

وإذا تمهد ما قررناه <فلاخفاء بالحق الأول من قبل ساترٍ ملاصقٍ أو مبائنٍ> لأن الخفاء من هذه الجهة إنما يتصور^٢ في الكائنات وقد تنزه الواجب تعالى عنها؛ <و> أيضاً <قد تنزه الحق الأول عن مخالطة الموضوع> وإلا يلزم أن يكون محتاجاً إليه <و> تقدس عن عوارض الموضوع وعن اللواحق الغريبة؛ فما به^٣ لبس في ذاته. <لا يلزم من تنزهه^٤ عما ذكر أن لا يكون له^٥ لبس في ذاته، لجواز أن تكون له عوارض ذاتية ساترة إياه إلا أن يقال: إن العوارض^٦ الذاتية أيضاً هناك منتفٍ؛ إذ ليس في الخارج إلا ذات بحت ينتزع^٧ عنها^٨ العقل اعتبارات إما من نفس ذاته فقط وإما من حيث إضافتها إلى شيء؛ والقول بكونها ساترة له^٩ في غاية الاستبعاد؛ تأمل.

[٦١] فص

<لاوجود أكمل من وجوده> لأنه تمام^{١٠} فوق التمام - كما مر - ولا

١. ج: بالوجودات؛ س: - بالموجودات.

٢. هامش «ش»: و ما به؛ ط: الغريبة فيه.

٣. ج، س: به. ٤. س: العوارض.

٥. ط: يجب أن ينتزع.

٦. س: بحت ينتزعها. ٧. ج: لها.

٨. ج، ش: و.

٩. ط: يصير.

١٠. ج: نزهته.

شيء من الوجودات كذلك؛ فيكون أكمل منها.

< فلا خفاء به من > جهة < نقص^١ الوجود؛ فهو في ذاته ظهور؛ >
 إذ أسباب الاختفاء عن ذاته تعالى منتفٍ بالكلية، كما بينه.^٢

< ولشدة ظهوره باطن و > كيف لا يكون كذلك والحال أنه < به
 يظهر كل ظاهر كالشمس^٣ > فإنها < يُظهر كل خفي > على الأبصار
 < ويستبطن عنها لا عن خفاء > بل لعجزها^٤ عن إدراكها.

< تفسير الفص الذي بعده لا كثرة في هوية ذات الحق؛ > لأن
 الكثرة فيها يستلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي < واختلاط^٥ له
 بالأشياء > لا بالمحلية ولا بالحالية^٦ كما سبق < بل تفرد > في ذاته
 < بلا غواشٍ > غريبة و عوارض لا خارجية^٧؛ < و من هناك > أي و
 من أجل عدم الاختلاط و تفرده عن العوارض < ظاهريته؛ و كل كثرة
 و اختلاط فهو بعد ذاته؛ > لأنها معلولة للذات و رتبة المعلولة التأخر
 < و > بعد < ظاهريته > أيضاً؛ لأن ظاهريته عين ذاته؛ لأنها عبارة
 عن علمه تعالى بذاته؛ و لاشك في أن يكون الكثرة و الاختلاط بعد
 الذات؛ فيكون بعد ظاهريتها؛ و الكثرة و الاختلاط التي بعد الذات
 ليست صادرة عن الذات من حيث إنها اعتبر معها شيء آخر؛ إذ كل^٨

١. ط: بعض. ٢. ش: كماهية؛ هامش «ش»: كما بينه.

٣. ط: ظهر بالشمس. ٤. س: يعجزها. ٥. ط: اختلاط.

٦. ط: بالخلية و لا بالحالية. ٧. ج: عوارض حاجبه. ٨. ط: و.

شيء اعتبر معها فهو صادر عنها <ولكن> تلك الكثرة صادرة <من ذاته> المجردة <من حيث وحدتها> أي من حيث إنها^١ لم يكن معها شيء؛ <فهى من حيث ظاهريتها التي هي عين ذاته> يعنى أن ذاته^٢ من حيث <هي ظاهرة وهي بالحقيقة يظهر بذاتها؛ ومن ظهورها> الذي هو عين ذاته <يظهر كل شيء؛ فيظهر مرة أخرى لكل شيء بكل شيء>؛ إذ ما من شيء من الأشياء إلا وهو يدل عليه دلالة عقلية قطعية، كما قيل:

ففي كل شيء له آية تدل^٣ على أنه واحد

<و هو ظهور بالآيات و بعد ظهوره بالذات> كما لا يخفى <و ظاهريته الثانية تتصل بالكثرة> إما من قبل أسباب الظهور التي هي الآيات؛ وإما من قبل مَن ظهر ذاته تعالى عليه <و تنبعث من ظاهريته الأولى التي هي الوحدة> وهي علمه بذاته الذي هو عين ذاته المسلوب عنه جميع وجوه الكثرة و منشأ لظاهريته الثانية؛ لأن العلم بالذات سبب للعلم بالأشياء - كما سبق - و العلم بالأشياء سبب لوجودها في العين و وجودها في العين سبب لظاهريته الثانية.

١. ج، س، انه. ٢. ج، س، ش؛ ذاتها.

٣. ج، س، ش؛ دليل؛ هامش «ش»؛ تدل.

[٦٢]. فص

<لا يجوز أن يقال: إن الحق الأول يدرك الأمور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الأمور> أي لا يجوز أن يكون علمه بالأشياء مستفاداً من الأمور الصادرة عن قدرته^١ <كما ندرك الأشياء المحسوسة> أي كاستفادتنا إدراك تلك الأشياء <من جهة حضورها وتأثيرها فينا>؛ إذ لو كان علمه بالأشياء كذلك <فتكون> الأشياء <هي الأسباب لعالمية^٢ الحق> وهو باطل؛ لأنه يلزم استكمالها بالغير؛ وهو باطل، لاستلزامه النقصان المنزه^٣ عنه؛ ولأنه تعالى^٤ يعلم ذاته ويلزم منه العلم بما يوجبه ذاته؛ فيكون علمه بالأشياء مستفاداً من علمه بالذات لا من الخارج؛ وإلى بيان آخر أشار بقوله: <بل يجب أن يُعلم أنه يدرك الأشياء من ذاته تقدست> لا من الخارج؛ <لأنه إذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستعلية^٥> المتعلقة بكلّ الممكنات؛ لأن القدرة إمّا عين ذاته^٦ - كما هو الظاهر من كلامه سابقاً حيث قال: «لحظت الأحدية و كانت قدرة» - أو لازمة لها؛ والقدرة لا يمكن تعقلها بدون تعقل المقدور؛ <فلحظ من القدرة المقدور؛ فلحظ الكل؛ فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره> و العلوم الحاصلة لذاته^٧ وإن كانت بأجمعها

١. ط: الصادرة عنه.

٢. س: لعالمية.

٣. ج: المبرز.

٤. ج: - تعالى.

٥. ج، ط: المستقلة.

٦. ط: الذات.

٧. ج: + تعالى.

صادرة من الله تعالى لکنه يجوز أن يكون بينها ترتب^١ >إذ^٢ يجوز أن يكون بعض العلم سبباً لبعضه؛ فإن^٣ علم^٤ الحق الأول بطاعة العبد الذي قدر طاعته سبباً لعلمه بأنه ينال رحمته^٥؛ و علمه بأنه < أي بأن^٦ ثوابه >ثواب غير منقطع سبب لعلمه بأن فلاناً إذا دخل الجنة لم يُعده إلى النار ولا يوجب هذا قبلية و بعدية في الزمان، بل^٧ يوجب القبلية و البعدية التي بالذات؛ و «قبل»^٨ يقال على وجوه خمسة < عند الحكماء:

[١.] >فيقال قبل بالزمان كالشيخ قبل الصبي< و هو قبل لا يجامع مع البعد؛ أعني أنه قبل يكون نفس قبلية فقط منشأ عدم المجامعة مع البعد؛ و قد اعتبر في تلك القبلية أجزاء الزمان إما بالوقوع فيها كالذي يقع في أول شهر بالنسبة إلى ما يقع في آخره؛ وإما ذوات تلك الأجزاء من حيث هي كالأجزاء الذي هو أول شهر بالنسبة إلى الجزء الذي هو آخره؛ فلو كان بعض تلك الأجزاء علّة معدّة^٩ للبعض الآخر منها لا ينتقض تعريف القبل بالزمان بها من تلك الحيثية؛ لأن منشأ عدم اجتماع السابق مع اللاحق بهذا الاعتبار هو أن اللاحق يتوقف على عدم السابق لا أن قبلية السابق بهذا الوجه يقتضي ذلك غايته أن

٣. ش: و ان.

٢. س، ش: أو.

١. ط: ترتيب.

٦. ش: - بأن.

٥. س، ش: ط: رحمه.

٤. س: العلم.

٩. س: تعد.

٨. ط: قيل.

٧. ج: و.

يجتمع^١ في أجزاء الزمان تقدّم زمني و تقدّم بالطبع؛ 74/ ولا محذور في ذلك كالأب الفاضل بالنسبة إلى الابن؛ فإن له تقدّمًا بالطبع و تقدّمًا بالزمان^٢ و تقدّمًا بالشرف.

[٢.] <و يقال قبل بالطبع؛ و هو الذي لا يوجد الآخر دونه و هو يوجد دون الآخر> أي الذي يكون محتاجاً إليه و لا يكون^٣ علّة موجبة له <مثل الواحد للإنثنين>.

[٣.] <و يقال قبل بالترتيب> أي^٤ قبل اعتبر معه^٥ الوقوع في المرتبة؛ و هو إما حسي <كالصفّ الأوّل قبل الثاني إذا أخذت من جهة القبلة> أو عقلي كالجنس بالنسبة إلى النوع إذا أخذت^٦ من جانب الأعلى. قال الشيخ في قاطيغورياس^٧ الشفاء: «المتقدّم بالرتبة على الإطلاق هو الشيء الذي تنسب إليه أشياء أخرى؛ فيكون^٨ بعضها أقرب منه و بعضها أبعد» 75/ و أمّا البعد^٩ المطلق فذلك ما هو أقرب المنسويين إلى هذا المنسوب.

[٤.] <و يقال قبل بالشرف> و هو قبل أعتبر فيه زيادة الفضيلة على ما دونه <مثل> كون <أبي بكر^{١٠} قبل عمر^{١١}.>

- | | | |
|------------------------------------|----------------------|------------------------|
| ١. ط: يجمع. | ٢. ج: بالطبع و بعده. | ٣. ط: - يكون. |
| ٤. ش: + هو. | ٥. ج: فيه. | ٦. س، ش: اخذ. |
| ٧. س: قاطيغوريات. | ٨. س: فيكون. | ٩. ط: + رضى الله عنه. |
| ٩. س، ش، ط: بعده؛ هامش «ش»: البعد. | | ١٠. ط: + رضى الله عنه. |
| ١١. ط: + رضى الله عنه. | | |

[٥]. > ويقال قبل بالذات واستحقاق الوجود < وهو قبلية العلة الموجبة على معلولها ويكونان معاً في الزمان لكن لا يكونان^١ معاً بالقياس إلى حصول الوجود والوجوب؛ وذلك لأن وجود ذلك وجوبه لم يحصل من هذا؛ وأما وجود هذا وجوبه فحاصل من ذلك؛ فيكون هو أقدم بالقياس إلى حصول الوجود والوجوب > مثل إرادة الله تعالى وكون الشيء؛ فإنهما يكونان معاً لا يتأخر كون الشيء عن إرادة الله تعالى في الزمان؛ > إذ لا يمكن أن يتخلف المراد عن تعلق إرادته تعالى به كما هو مذهب أهل الحق > لكنه يتأخر^٢ في حقيقة الذات؛ لأنك تقول: «أراد الله فكان الشيء» و لا تقول: «كان الشيء فأراد الله.» > وهذا الترتيب العقلي المصحح لدخول الفاء على المحتاج^٣ هو قبلية المشتركة بين القبل بالذات والقبل^٤ بالطبع.

[٦٣]. فص

> ليس علمه بذاته مفارقاً لذاته، بل هو ذاته و علمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته، بل لازمة لذاته < كما سبق بيان ذلك مفصلاً.
> وفيها < أي وفي تلك الصفة التي هي العلم بالكل > الكثرة الغير

١. س: لا يكون.

٢. س: تأخر.

٣. ج: + و.

٤. ش: + و.

المتناهية^١ بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية^٢ و^٣ بحسب مقابلة القوة و القدرة^٤ الغير المتناهية < باعتبار تعلّقها بالمقدورات التي لا تُحصى؛ > فلا كثرة في الذات < أي فلا يلزم من قيام انصفة التي فيها الكثرة بالذات كثرة في نفس الذات > بل < يكون الكثرة في ما هو > بعد الذات < بعدية ذاتية؛ > فإن الصفة < التي هي العلم > بعد الذات لا بزمان، بل بترتّب الوجود؛ < لأن الذات علّة موجبة لها > لكن لتلك الكثرة ترتيب^٥ < سببي و مسببي > ترتقى < تلك الكثرة و تنتهي > به < أي بسبب ذلك الترتيب > إلى الذات يطول^٥ شرحه < و تفصيله؛ و يعلم ذلك إجمالاً من الترتيب الذي في الموجودات العينية؛ لأنه حكاية عن الترتيب الذي بينها باعتبار وجوداتها العلمية > و الترتيب يجمع^٦ الكثرة < المتفرقة > في < سلك واحد > و < نظام و النظام وحدة ما > به تصير تلك الكثرة واحدة؛ < و إذا اعتبر الحق ذاتاً و صفاتاً كان كل^٧ في وحدة > هي ذلك النظام؛ < فإن كان كل كل > يعني كل مركّب < ممتثلًا في قدرته و علمه. >

ذهب الشيخ أبو علي إلى أن علمه تعالى بالأشياء عين قدرته عليها؛ إذ بمجرد علمه بها يتمكّن من الإيجاد؛ فلو كنّا نفعل الأشياء بواسطة

١. في مخطوطة وس، يمكن أن يقرأ والمتناهية، والمتناهية؛ لأن الكلمة مهملة.

٢. ج، س، ش. - بحسب... و. ٣. ط: القدرة و القوة. ٤. ش، ط: ترتّب.

٥. ط: بطول. ٦. ط: يجمع. ٧. ج: الكل.

علمنا بها فقط لكان نفس علمنا بها قدرة وليس كذلك؛ لأن معنى القدرة فينا هو أن يتمكن على إيجاد ما علمناه وذلك يتعلق بالقوة^١ المحركة والآلات؛ وإذا كان ذلك غير جائز في الأول وكان علمه بالمقدور كافياً في أن يوجد؛ فيكون علمه قدرة لكن كلام المتن يدل على أن القدرة مغايرة للعلم؛ لأنه جعل ملاحظة القدرة سبباً للعلم بالكل حيث فرّع قوله: «فلحظ الكل» على قوله: «لحظ القدرة المستعلية»^٢.

<و منهما^٣ أي من القدرة و العلم > يحصل حقيقة الكل
مُفرزة^٤ < معرّة^٥ عن اللواحق الخارجية المادية على وجه الكلية
> ثم يكتسى المواد < و عوارضها باعتبار وجودها في الخارج.
و الحاصل: أن القدرة و العلم يتعلّقان بالحقائق المركبة من وجهين:
أحدهما: باعتبار حصولها في نفس الذات على وجه كلي إجمالي.
و ثانيهما: باعتبار وجودها في الخارج مقرونة^٦ باللواحق المادية.
> فهو كلّ الكل^٧ من حيث صفاته و قد اشتملت عليها أحدية
ذاته < يعنى أن صفاته مشتملة على الكلّ و ذاته مشتملة على تلك
الصفات؛ فيكون ذاته لاشتماله على الكلّ كلّ الكلّ.

<تفسير الفص الذي بعده > و هو قوله: «هو الحق»؛ فكيف لا يقال

١. س. + و. ٢. ج. ط: المستقلة. ٣. ط: منها.
٤. ش: مفردة؛ هامش «ش»: مفردة. ٥. ج: قراء.
٦. س: المقرونة. ٧. س: الكلي.

حقّ للقول المطابق للمخبر عنه الذي هو الواقع باعتبار قياس الواقع إليه بأن يكون الواقع مطابقاً - بكسر الباء - و القول مطابقاً^١ - بفتحها - وإذا قيس القول إلى الواقع^٢ بأن يكون القول مطابقاً - بكسر الباء - و^٣الواقع مطابقاً - بفتحها - يكون بهذا الاعتبار صدقاً و لذا قيّده بقوله: <إذا طابق القول > أي إطلاق الحقّ على القول باعتبار كون الواقع مطابقاً له.

<و يقال «حقّ» للعقد > أيضاً إذا طابقه الواقع.

<و يقال «حقّ» للموجود الحاصل بالفعل > أي في وقت من الأوقات سواء تحقّق حصوله كقولنا: «الجنة حقّ و النار حقّ» أو سيتحقّق^٤ كقولنا: «القيامة حقّ و الحساب حقّ».

<و يقال «حقّ» للموجود الذي لاسبيل للبطلان إليه > و هو ما يكون مهيتته عين إنّيته^٥.

<و الأوّل تعالى حقّ من جهة الخبر عنه؛ > لأنّ القول إنّما يُطلق عليه الحقّ بواسطة مطابقته للمخبر عنه؛ فالمخبر عنه أولى بأن يكون حقّاً.

<حقّ من جهة الوجود؛ > لأنّ وجوده أقوى^٦ من وجودات الموجودات و أكملها؛ فهو أحقّ بأن يكون حقّاً.

٣. ج: - و.
٤. س: ام.

٢. س: الوقع.
٥. ط: ذاته.

١. ش: مطابقها.
٣. ط: يستحق.

<حقّ من جهة أنّه لاسبيل للبطلان إليه> و لا يتطرّق الفناء إلى ذاته.

<لكنّا إذا قلنا له: «إنّه حقّ» فلأنّه الواجب الذي لا يخالطه بطلان> يعني أنا إذا أطلقنا الحقّ على الواجب تعالى يكون مرادنا به ^١ المعنى الثالث؛ لأنّه لا مرتبة أعلى منه في الحقيقة ^٢، لعدم مخالطة البطلان مطلقاً <و> لأنّه به <يجب وجود ^٣ كلّ باطل> كما قال الشاعر: <ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل>؛

<و هو باطن> ^٤ لأنّه شديد الظهور غلب ظهوره على الإدراك فحفيّ < كما مرّ مراراً > و هو ظاهر من حيث إنّ الآثار تنسب إلى صفاته و تجب < تلك الصفات > عن ذاته؛ فيصدق بها < أي بتلك الصفات من حيث إنّها ثابتة للذات > مثل القدرة و العلم؛ يعني أنّ في القدرة و العلم ^٥ مساعاً و سعة؛ < إذ كلّ من ينظر في الموجودات الممكنة نظراً صحيحاً و يتدبّر فيها تدبّراً كاملاً يعلم أنّه تعالى عليم قادر بخلاف كنه ^٦ الذات؛ فإنّه لا يمكن أن يطلع عليه أحد، كما أشار إليه بقوله: < فأما الذات فهي ممتنعة؛ فلا يطلع على حقيقة الذات > و كنهها؛ < فهو ^٧ > أي كنه ^٨ الذات > باطن باعتبارنا > و عجز قوانا المدركة

٣. ط: و بجدد.

٢. ج: ط: الحقيقة.

١. ش: مراد بانه.

٦. ج: - كنه.

٥. س، ش: - ر العلم.

٤. ط: - و هو باطن.

٨. ج: - كنه.

٧. ط: فهي.

عن إدراكه <وذلك> أي كونه باطناً <لامن جهة> حاجب و سائر؛
<وظاهر باعتباره> أي بالقياس إلى نفس ذاته <ومن جهته> وهي
الآيات الدالة عليه المنتسبة^١ إلى صفاته الواجبة لذاته تقدّست.

اعلم أن كمال العبد التحلي^٢ بصفاته و أسمائه بقدر ما يليق به و
يناسب ذاته؛ إذ به^٣ يحصل المطلوب الحقيقي؛ و للناس فيه مراتب
متفاوتة. فمنهم من لم يكن له حظّ منها إلّا سماع اللفظ؛ فهو في رتبة
البهيمة^٤ أو يكون حظّه فهم معناه اللغوي؛ فهو قريب من الأوّل في
المرتبة أو يكون حظّه اعتقاد^٥ ثبوت معناه لله تعالى من غير كسب^٦، بل
تقليد؛ فهذه مرتبة العلماء الظاهريين و أكثر العوام لكنّ حظوظ العارفين
من^٧ معاني أسماء الله تعالى ثلاثة:

الأوّل: معرفة هذه^٨ المعاني بالمكاشفة و المشاهدة بحيث لايجوز
فيها الخطأ؛ و كم بين هذه^٩ و بين الاعتقاد التقليدي أو الاعتقاد من
الدليل الجدلي؟!

الثاني: استعظامهم^{١٠} ما^{١١} ينكشف لهم^{١٢} من صفات الجلال على وجه

١. ج: المتشبه. ٢. س: التحل؛ ط: التجلي. ٣. ج: - به.

٤. ج: البهيمة؛ س: البهيمة. ٥. ج: اعتقاده. ٦. ش: ط: كشف.

٧. س: - من. ٨. ج: - هذه. ٩. س: - هذا.

١٠. ج: انعطافهم؛ ش: استعظامهم. ١١. ج: بما.

١٢. ج: بهم.

ينبعث منه شوقهم إلى الاتِّصاف بما يمكنهم من تلك الصفات ليقتربوا بها^١ من الحقِّ قُرْباً^٢ بالصفة لا بالمكان؛ ويحصل لهم شبهة بالملائكة المقرَّبين.

الثالث: السعي في اكتساب الممكن من^٣ تلك الصفات والتحلي^٤ بها و به يصير العبد ربانياً قريباً من الربِّ تعالى ويصير رفيقاً للملأ الأعلى.

فإن قيل: كيف يكون القُرب من الله تعالى مع أنَّه في غاية التنزّه و البُعد عن صفات المخلوقين؟!

قلتُ: الموجودات على قسمين كامل و ناقص؛ ومهما^٥ تفاوتت درجات الكمال و اقتصر منتهى^٦ على واحد حتّى لم يكن الكمال^٧ المطلق إلّا له و يكون لباقي^٨ الموجودات كمالات متفاوتة؛ فأكملها أقرب إلى الذي له الكمال المطلق قُرْباً بالدرجة و الرتبة لا بالمكان؛ فيتفاوت القُرب منه تعالى بتفاوت الكمالات.

قال الشيخ الصمداني في عوارف المعارف: «حكى عن الشيخ أبي عليّ الفارمزي^٩ أنَّه حكى عن شيخه أبي القاسم الكركاني^{١٠} أنَّه قال:

١. ش: لتقريبها ٢. ج: فيها. ٣. ش: بين.
٤. س، ش، ط: التخلق. ٥. ج: بهما. ٦. ط: الكمال.
٧. ش: اكمال؛ هامش وش: الكمال. ٨. ج: لها في.
٩. ج، س، ش، ط: الفارمدي. ١٠. ج: الكركان؛ ط: السكركاني.

«الأسماء التسعة والتسعين تصير أوصافاً للعبد السالك وهو بعد في السلوك غير واصل» ويكون^١ الشيخ عليه السلام عنى^٢ بهذا^٣ أن العبد يأخذ من كل اسم وصفاً يلائم حال البشر وقصوره وضعفه مثل أن يأخذ من اسم «الرحيم» معنى من الرحمة على قدرة البشر؛ وكل إشارات المشايخ عليهم السلام في الأسماء والصفات التي هي أعز علومهم على هذا المعنى والتفسير؛ وكل من توهم بذلك شيئاً من الحلول تزندق و ألحد^٤ ٧٦/ إلى^٥ هذا كلامه.

وإذا تقرّر هذا فنقول: **حإنك إذا اكتسبت^٦ ظلاً^٧ من صفاته^٨** وقطعك ذلك عن صفات البشرية وقلع عرقك عن مغرس^٩ الجسمانية؛ لأنك على قدر ذلك الاكتساب تقرب من صفات الواجب تعالى والمجردات وتبعد من علائق البشرية وعوائق الجسمانيات مثل أن تكتسب من اسمه «القدّوس» مثلاً أن تطهر^{١٠} جسمك عن الكدورات وحواسك عن اللذات الجسمانية والتصورات الخيالية وروحك عن رذائل الأخلاق والصفات السبعية وسرك عن الالتفات إلى ما سواه من الحظوظ الدنيوية والأخروية وأن تلتفت إلى

١. من: + مراد. ٢. من: عن. ٣. ط: هذا.

٤. من: رحمه الله. ٥. ج: - الحد؛ ط: الحد. ٦. ج: - إلى.

٧. ش: اكتسبه؛ هامش وش: اكتسبت. ٨. ط: كلا.

٩. ط: + تعالى. ١٠. ط: مغرس. ١١. ج: يظهر.

معرفة الحق لذاته و معرفة الخير للعمل به؛ و ظاهر أن الظل المكتسب من هذا الاسم يقرّبك من الحق و يبعدك عن الخلق و هكذا ظلال باقي الأسماء؛ فاجهد أن تكتسب ظلالها لتفوز فوزاً عظيماً؛ فإذا اكتسبتها >فوصلت إلى إدراك الذات من حيث لا يدرك؛ < إذ غاية نيل البشر في إدراك ذاته المقدسة إدراك أنها لا تدرك؛ > فالتذذت^١ بأن تدرك أن لا يدرك؛ فلذلك < أي فلأجل التذاذك بأن تدرك أنه لا يمكنك إدراك الذات > عليك أن تأخذ من بطونه < و هو كونه بحيث لا يمكن^٢ أن يتعلّق به الإدراك و علمته^٣ بهذه الحثيثة متوجّهاً > إلى ظهوره < باعتبار الآيات و المخلوقات؛ > فيظهر لك عالم الأعلى و عالم الربوبية عن الأفق الأسفل و عالم البشرية. < إذ من هذا العالم تنتقل إلى عالم الأعلى؛ لأننا ندرك المحسوسات التي هي أقرب إلينا أولاً ثم بالنظر و التأمل فيها يظهر علينا عالم المجرّدات و كيفية صدورها عن مبدئها.

[٦٤]. فصّ

>الحدّ < التامّ > يؤلّف من جنس و فصل، كما يقال: «الإنسان حيوان ناطق» فيكون الحيوان جنساً و الناطق فصلاً. < هذا عند جمهور

١. ج: فالتذاذك.

٢. ج: لا يمكن.

٣. ج: علمه.

المنطقيين و المشهور بينهم؛ و الحقّ أنّه لا يجب أن يكون مؤلفاً منهما؛ لأنّ الواجب فيه أن يكون موصلاً إلى الكنه مع اعتبار جميع الأجزاء فيه أعمّ من أن يكون محمولة أولاً و من الذي فرض عليها^١ محموليتها و لو وجب تألفه من الجنس و الفصل يلزم أن لا يكون المنطق مجموع قوانين الاكتساب؛ لأنّ المهيّة المركّبة من أجزاء غير محمولة كالعشرة إذا حصل جميع أجزائها في العقل مفصلاً فلاشكّ أنّه حينئذٍ يحصل مهيّة ذلك المركّب في العقل^٢؛ فيكون جميع الأجزاء باعتبار التفصيل موصلاً إلى التصرّو خارجاً عن الطرق الموصلة المبيّنة في المنطق.

[٦٥]. فصّ

<الموضوع هو الشيء الحامل للصفات و الأحوال المختلفة. > ظاهر هذا التعريف لا يتناول المادّة و قد أطلق قبل^٣ هذا على المادّة حيث قال^٤: «مثل الموضوع و العوارض لحقيقة الإنسانية» إلّا أن يعمّم في الصفات بحيث يتناول الجوهر أيضاً؛ فحينئذٍ يشمل المادّة؛ و المادّة قد توجد مع^٥ صورة مضادّة لصورة كائنيّة و تزول بحلولها و يسمّى موضوعاً، كما يقال: «إنّ الماء موضوع للهواء و النطفة موضوعة

١. ج: عليها. ٢. ط: + مفصلاً فلاشكّ. ٣. ج، س: قبيل.

٤. ش: - مثل أن تكتسب من اسمه القدّوس... حيث قال. ٥. س: قد.

للإنسان»؛ فإن الصورة المائية و النطفية^١ يبطل عند وجود الهواء و الإنسان.

و قد يكون الموضوع قريباً مثل الأعضاء لصورة البدن و قد يكون بعيداً مثل الأخلاط بل الأركان لها؛ و قد يكون جزئياً مثل هذا الخشب للكرسي و قد يكون كلياً >مثل الماء للجمود و الغليان، و الخشب للكرسيّة و البابيّة، و الثوب للسواد و البياض.<

[٦٦]. فصّ

>هو أوّل^٢ من جهة أنّه منه < أي من جهة أنّ وجوده من ذاته تعالى^٣؛ لامبدأ لوجوده و هو مبدأ لكلّ ما سواه بأن >يصدر عنه كلّ وجود لغيره.< هذا هو موافق لما قيل من أنّ مفهوم الأوّل مركّب من أمر وجودي^٤ هو كونه مبدأ لغيره و من أمر عدمي هو أنّه لامبدأ له.
> و هو أوّل من جهة أنّه أولى بالوجود < لغاية قُربه منه و كونه معدناً لجميع^٥ الكمالات.

> و هو أوّل من جهة أنّ كلّ زمني^٦ < أي حادث > ينسب إليه تعالى بكون < أي باعتبار وجوده > فقد وُجد زمانٌ لم يوجد معه ذلك

١. ش: + و.

٢. ش: أولى.

٣. ج، ط: يعني.

٤. س، ش، ط: + و.

٥. ج: مقدماً بجميع.

٦. ش: زمان؛ هامش «ش»: زمني.

الشيء؛ > إذ الحادث هو ما سبق عدمه على وجوده سبقاً زمانياً > ووجد < أعني الحق الواجب > معه؛ < لأنه موجوده^١ > < لافيه؛ > لأن^٢ كونه فيه يستلزم الحدوث؛ إذ الزمان لا يدخل فيه إلا المتغير.

فإن قيل: نحن لا نتعقل من كون الشيء مع الزمان إلا أن يكون ذلك الشيء فيه ولا شك أنه تعالى مع الزمان؛ فيكون فيه.

قلنا: إن مهية الزمان هو اتصال التقضي والتجدد؛ أي أمر متصل يلزمه التقضي والتجدد؛ فلا يكون فيه شيء إلا وله تقدم وتأخر، كالمتحرك؛ فإنه من حيث حركته التي فيها^٣ التقضي والتجدد حاصل في الزمان ومن حيث ذاته التي^٤ لا تقدم ولا تأخر فيها ليس في الزمان، بل معه؛ فالشيء الذي يكون في الزمان يلزم أن يتغير بتغير الزمان. وما يكون مع الزمان لا يلزم أن يتغير بتغيره؛ فلا يلزم من كونه تعالى مع الزمان كونه فيه؛ لأن^٥ ذاته تقدست منزّهة عن جميع أنواع التغير الذي بسببه يكون الشيء في الزمان.

وبالجملة: أن الزمان أمر سيال؛ فلا يدخل فيه إلا ما له سيلان.

قال الشيخ في تعليقاته: «العقل يفرض^٦ ثلاثة أكوان:

أحدها: الكون في الزمان؛ وهو متى^٧ الأشياء المتغيرة^٨ التي يكون

١. ش: منها؛ هامش وش: فيها.

٢. ج: أن.

٣. س: موجوده.

٤. ط: + له.

٥. س: لأنه.

٦. ج: - التي.

٧. س: المتغير.

٨. ش: هي؛ هامش وش: متى.

لها مبدأ ومنتهى؛ ويكون مبدؤه غير منتهاه، بل يكون متقضيًا^١ ويكون دائماً في السيلان وفي تقضى حالٍ وتجدد حالٍ.

والثاني: الكون^٢ مع الزمان؛ ويسمى الدهر؛ وهذا الكون محيط بالزمان؛ وهو كون الفلك مع الزمان؛ والزمان في ذلك الكون؛ لأنه ينشأ من حركة الفلك؛ وهو نسبة الثابت إلى المتغير إلا أن الوهم لا يمكنه^٣ إدراكه؛ لأنه رأى كل شيء في زمان ورأى كل شيء يدخله كان ويكون والماضي والحاضر^٤ والمستقبل، ورأى لكل شيء متى إما ماضياً أو حاضراً أو مستقبلاً.

الثالث: كون الثابت مع الثابت؛ ويسمى السرمد؛ وهو يحيط

الدهر. « ١٧٧/

<هو أول؛ لأنه إذا اعتبر كل شيء كان فيه أولاً أثره> أي فعله
<و ثانياً قبوله>^٥ بالذات <لابلزمان>؛ إذ يصح أن يقال: «أوجد فوجد» و ظاهر أن الوجود لا يتأخر عن الإيجاد بالزمان.

<هو آخر؛ لأن الأشياء إذا> لوحظت أولاً و<نسبت إليها أسبابها و مبادئها وقف عنده تعالى المنسوب> الذي هو أول^٦ الأسباب؛ إذ لا سبب فوقه؛ لأنه مسبب الأسباب؛ والحاصل أنه إذا

١. ط: متقضيًا. ٢. ج، س، ش، ط: كون. ٣. ط: لا يدركه.

٤. ج: الحال. ٥. ط: قوله؛ هامش ط: قبوله.

٦. ج، س، ش: - أول.

ابتدئ^١ من جانب المعلول و لوحظ ترتّب أسبابه انتهى إلى الواجب قطعاً؛ فيكون هو آخراً.

<هو آخر؛ لأنّه الغاية الحقيقية > وهي غاية الغايات التي يطلب لذاتها لا شيء آخر > في كلّ طلب؛ فالغاية مثل^٢ السعادة < التي هي غاية الكمال^٣ الممكن^٤ للشيء بحسب فطرته > في قولك: «لِمَ شربت الماء؟» فتقول: «ليتغيّر^٥ المزاج» فيقال: «لِمَ أردت أن تتغيّر المزاج؟» فتقول: «للصحة» فيقال: «لِمَ طلبت الصحة؟» فتقول: «للسعادة و الخير» < أي لأجل كون البدن^٦ على وجه الكمال. > ثم لا يورد عليه سؤال يجب أن يُجاب عنه؛ لأنّ السعادة و الخير يُطلب لذاته لا لغيره؛ فالحقّ الأوّل يُقبل له^٧ كلّ شيء و يتشوّقه؛ < لأنّ ما يشوّقه كلّ شيء هو الوجود أو كماله؛ إذ العدم من حيث هو عدم لا يشتاق إليه، بل^٨ من حيث يتبعه وجود؛ فالمتشوّق بالحقيقة هو الوجود؛ ولما كان وجودات الممكنات و كمالاتها جائزة الزوال في حدود ذاتها يكون في حكم العدم؛ فلا يكون مطلوباً حقيقةً، بل المطلوب الحقيقي هو الذي له براءة^٩ في نفسه من العدم و النقص؛ و هو ذات الواجب أو لأنّ كلّ شيء يتوجّه

١. ش: + خط. ٢. ط: نيل. ٣. ج: كمال؛ س: كما.

٤. س: للممكن؛ ط: الممكن. ٥. ش: ليتقبل؛ هامش «ش»: ليتغير.

٦. ج: البدن. ٧. س، ش، ط: به. ٨. ج: - بل.

٩. س: براه.

نحو كماله الخاص المطلوب له إما بالإرادة أو بالطبع^١ ليحصله و يخرج بذلك من القوة إلى الفعل حتى يصير مناسباً للمبدأ الحق الذي هو^٢ بالفعل من جميع الوجوه؛ فيقرب منه؛ فيكون كل شيء مقبلاً إلى ذاته تقدّست <طبعاً وإرادةً بحسب طاقته> و ما يليق بحاله <على ما يعرفه الراسخون> الذين ثبتوا و تمكّنوا و عضوا بضرسٍ قاطعٍ <في العلم بتفصيل الجملة و بكلامٍ طويلٍ؛ فهو المعشوق الأول الحقيقي> الذي يتوجّه نحوه جميع الأشياء؛ فيكون غاية الغايات.

<فلذلك> أي لكونه يتوجّه نحوه كل شيء و كونه يطلب لذاته <هو آخر> و لما بين آخريته تعالى بكونه غاية ذاتية أراد أن يبين كونه تعالى غايةً يوجب أوليته^٣ أيضاً من وجه؛ فقال: <كل غاية> باعثة للفاعل على فعله <أول في الفكرة> أي في التعقّل والوجود العلمي؛ لأنها باعتبار هذا الوجه علّة غائية؛ و لاشك أن العلّة الغائية متقدّمة على المعلول؛ فيكون أول <آخر في الحصول>؛ لأنها مترتبة على فعل الفاعل باعتبار وجودها العيني؛ فيكون آخراً.

فإن قيل: إن الواجب الحقّ متقدّم بالوجود على جميع الأشياء ليس معلولاً لشيءٍ منها؛ فلا يجوز أن يكون غاية لشيءٍ منها؛ لأن كونه غاية يقتضي التأخر؛ فلا يكون آخراً في الحصول.

١. ط: أوليّة.

٢. ط: + كامل.

٣. ج: + و.

قلنا: إن كونه غاية و آخريته^١ في الحصول ليس باعتبار وجوده في نفسه ليلزم استحالته، بل باعتبار وجود نسبة بينه وبين الطالب كالتقرب منه والوصول إليه؛ ومعرفة >هو آخر من جهة أن كل زمني يوجد زمان^٢ يتأخر عنه ولا يوجد زمان يتأخر عن الحق < فيكون آخراً > هو طالب^٣ أي جانب^٤ > الكل^٥ إلى النيل^٦ منه والوصول إليه بحسبه < أي بحسب طاقة الكل^٧ و يليق بحاله.

> هو غالب < أي مقتدر له قدرة تامة > على إعدام العدم < يعني إعدام أمور لا يستحق الوجود بنفسها؛ ولو لم يعرض لها تأثير من خارج لكانت باقية أزلاً وأبداً على العدم؛ > وعلى سلب المهيئات ما يستحقها بنفسها من البطلان < أي على سلب أمور^٨ تستحق البطلان و الهلاك في حدود أنفسها وهي الممكنات؛ فقلوه: «ما يستحقها» بدل من «المهيئات» > وكل شيء هالك إلا وجهه؛ وله الحمد على ما هدانا من سبيله فأولانا من تفضيله.^٩

الحمد لله الذي وفق لإتمام هذا الكتاب؛ وعصم من الزلل والغواية والاضطراب؛ والصلوة على خير من أوتي الحكمة وفصل الخطاب، و

١. ط: آخرية. ٢. ج: زمني. ٣. ش: ط: + الكل.
٤. ش: طالب؛ هامش وش: جالب. ٥. س: الكلي.
٦. ش: الفعل. ٧. س: الكلي. ٨. ج: الامور التي.
٩. ج: هدانا سبيله و اولانا من تفضله.

على آله وأصحابه الذين هم^١ أولو الأيدي^٢ الألباب^٣ على يد مؤلفه
أفقر عباد الله، إسماعيل الحسيني الغازاني ضحوة يوم الجمعة خامس و
عشرين شهر ربيع الآخر سنة ست وتسعين وثمانمائة الهجرية.^٥

١. س: - هم. ٢. س: - الأيدي.

٣. ج: + ونمقه على يد الضعيف النحيف محمود ابن محمد قاسم الشريف في يوم السبت من
شهر الصفر سنة ثمان وثمانون بعد الألف من الهجرة النبوية صلى الله عليه وآله وسلم.
تمت. ش: + وعلى يد العبد أفقر عباد الله پير پاشاه ابن محمد ليسارى في يوم الثلاثاء من
ثلاث وعشرين شهر المبارك شوال في تاريخ سنة ست وثمانين وتسعمائة من الهجرة النبوية
صلى الله عليه وآله وسلم. وفي هامشها بخط آخر: قوبلت النسخة بسنخ متعددة منها
نسخة الفاضل الاردبيلي ومنها نسخة المصنف مع استفراغ الوسع في تصحيحها والحمد لله
على الاتمام. نقل من نسخة الفاضل الاردبيلي وقد كانت منقولة من نسخة المصنف وفي
آخرها بخطه هذه العبارة ونقل من نسخة المصنف وفيها الحمد لله الذي وفق لإتمام هذا
الكتاب على يد مؤلفه ضحوة يوم الجمعة خامس [و] عشرين ربيع الآخر سنة ست وتسعين
وثمانمائة الهجرية. ط: + طبع في دار الخلافة طهران في شهر شوال المكرّم ١٣١٨.

٤. س: - و.

٥. ج: - على يد... الهجرية؛ س: + وقع الفراغ من تحريره على يد الفقير المتوكل على الله الموفق
ابن عبد الخالق محمد الكججي عني عنهما ائران. نقلت من الكتاب الذي نقل من خط مؤلفه
- روح الله روحه - وضح معه وقراً بخدمته وصحّح معه في ظهر يوم الأربعاء خامس
عشر شهر محرم الحرام سنة إحدى وعشرين وتسعمائة هجرية؛ هامش «س»: + نظرت فيه
وجدته سقيماً في بعض المواضع وأظن أن السقم نشأ من التصحيف لكن سهل تصحيحه
على من له أدنى مسكة، فلا تنفل «ق م»؛ ش: - على يد مؤلفه... الهجرية.



مرکز تحقیقات و پژوهش علوم اسلامی

الحواشي والتعليقات



مرکز تحقیقات پژوهش‌های علوم اسلامی

١. هامش «س»: فإن قلت: ما يتعلّق بالنبوة و الشريعة لاشكّ أنّها
يجوز أن تتغيّر بتغيّر الأزمان؛ فكيف يكون قسماً من الحكمة التي قد
أعدّهم في بيان تحقيق تعريفها و أنّه لا يجوز أن يتغيّر بتغيّر الأزمان؟
قلنا: إنّ مسائل الحكمة العملية كمسائل الحكمة النظرية يستند إلى
العمل بمعنى أنّ العقل ينظر إلى ذوات الأعمال و يستنبط تلك الأحوال
منها إمّا من حيث هي أو باعتبار خصوصيات الأمكنة و الأزمان مثلاً؛ و
لاشكّ أنّ حال الشيء من حيث هي أو مع اعتبار شيء لا يمكن أن
يتغيّر مادام الذات من حيث هي أو مع ذلك الشيء متحقّقاً بخلاف الفقه؛
فإنّ مسائله لما كانت مستندة إلى أمر الشارع و نهيه عنه من غير
مدخلة ذوات الأعمال فيها مطلقاً كما هو مذهب أهل الحقّ يمكن أن
يتغيّر بأمر شارع آخر. نعم قدياًتي الشرع بما أتى به العقل؛ فيتحدان
صورة و إن اختلفا في المعنى كقولهم: «الإحسان إلى الفقراء حسن» و

«كشف العورة قبيح» فلا تحادها صورة واحد؛ فما نسب إلى الشريعة نسب الآخر إليها ولاختلافهما في العين لأن معنى فعل الحسن عند الشرع أنه يستحق فاعله الثوب في الآخرة وعند الحكماء أن فاعله يستحق المدح عند العقلاء و...^١ في نظرهم لا يلزم من تغيير أحدهما تغيير الآخر. «منه رحمه الله»

٢. هامش «س»: قال: «الملك الذي يأتي بالوحي يسمى ناموساً؛ فأطلق إسمه على ما يتحمله من الوحي وجمع.» منه رحمه الله

٣. هامش «س»: قد يتوهم من هذه العبارة أن مفهوم الواجبية أو مفهوم الوجود بالفعل عين ذاته؛ وليس كذلك؛ لأن الشيخ في موضع آخر من تعليقاته صرح بأن ذاته هي الوجود المحض والخصّة المطلقة التي غير ما بالقوة والأعدام؛ ولا يدرك كنهها وحصصها العقول البشرية؛ وحال وجوب الوجود إما شرح اسم لتلك الحقيقة أو لازم من لوازمها وكذلك الوجود بالفعل؛ وهذا كما يخبر عن القول باللوازم كما يقال: إن النفس ما يصدر عنه كذا وكذا ولا شك أن هذا من لوازم النفس لاحقيقتها. «منه رحمه الله»

٤. التعليقات، ص ٧٩.

٥. هامش «ج»: لا يخفى على المطلع على أسرار الحكمة الحقّة أن

١. لاتدراس المخطوطة غير مقروءة.

الأشياء بنفسها أثر الموجد الحقيقي - عز شأنه - والوجود إنما هو عبارة عن كونها عينية أو ذهنية؛ فلا يكون عينها سواء كانت تلك الأشياء تصوّرت بالكنه أو بالوجه؛ ومن هذا أيضاً يظهر على الفطن أنّه ليس داخلاً في مهيتها؛ فحق ما أفاده المعلم الثاني - روح الله تعالى روحه - من أنّه لا يستكمل تصوّر الهيئة دونه مع أنّ الهيئة يتصوّر أولاً منسوبة إلى الموجد فبعد ذلك يوجد منها وينتزع هذا الأمر النسبي الانتزاعي؛ فاندفع ما أورد عليه من غير الخوض في سرّ القول؛ و عليك أن تدفع ما أورد على قرائنه الآخر أيضاً بمثل ما ذكر. «م ح ق رحمه الله»

٦. هامش «س»: «وإنما قال: «لو تمّ لدلّ» إشارة إلى المنع الذي ذكره.

٧. هامش «س»: ضمير «عليه» راجع إلى الإنسان باعتبار أنّه هيئة مخصوصة؛ ويدلّ عليه قوله: «ثمّ يصير الإنسان إنساناً» لكنّ الأنسب بسياق الكلام هو «عليها» فتأمل.

٨. هامش «س»: إذ الجسم بعد ضميمة الفصل إليه يصير نوعاً معيّناً؛ فيكون نوعيته متأخراً عن ذلك؛ فلا يلزم التأخر.

٩. هامش «ج»: لا يخفى على الذكيّ أنّه لما صرح الحكيم العظيم - رحمه الله - أولاً بأنّ الوجود من العوارض ظهر أنّه متأخّر عن الهيئة. ثمّ بعد ذلك أراد أن يفرق بين هذا العارض وبين العوارض الأخر؛

فصرّح ثانياً بأنه ليس من اللواحق التي تكون بعد المهيّة أي بعد ثبوت المهيّة واعتبار كونها. «م ح ق»

١٠. هامش «ج»: لا يخفى أنّ المهيّة الموجودة ليست علّة فاعلية لوجودها، بل إنّما هي منشأ لانتزاع العقل الوجود منها وكونها في ظرف من الظروف؛ وهذا المنشأية ليست من قبيل العلّة التي للأربعة مثلاً بالنسبة إلى الزوجية؛ وما أفاده الشارح أيضاً بقوله: «ولا شك أنّ المهيّة بالنسبة إلى الوجود» - إلى آخره - كلام صحيح حق. «م ح ق»

١١. هامش «س»: أي كما يلزم كون الشيء قبل نفسه.

١٢. هامش «ج»: لا يخفى على صاحب التأمل القوي أنّ المهيّة إذا كانت في العين أو في الذهن لا يمكن أن تبدّل عليها الوجودات؛ لأنّ الوجود إنّما هو كون المهيّة؛ فهو لازم لها في أيّ ظرف كانت؛ وليس الوجود كالعوارض الآخر التي يجوّز العقل في أوّل الوهلة تبدّلها.

«م ح ق»

١٣. هامش «س»: توضيحه: أنّ المقتضي والمقتضى لا بدّ أن يكون بينهما مغايرة ذاتية؛ والوجوب الذاتي عند القائل بأنّ وجوده تعالى عين ذاته تقدّست كساير أوصافه عين ذاته على معنى أنّ منشأ انتزاعها نفس ذاته الواحداني البسيط المنزه عن شوائب الكثرة. فلا اقتضاء بينهما لأصل التحليل؛ لأنّه يقتضي الكثرة وهي منتفية حينئذٍ عنه تعالى؛ و

لا بعد التحليل؛ لأنه بهذا الاعتبار يكون كل منهما مباحثاً للآخر في العين؛ فلا يكون الوجوب الذاتي معلولاً؛ لأن معلوليته باعتبار وجود الغير و اتصافه به وهو يقتضي الاتحاد و مع تباينه لا يتصور ثبوته للغير غاية الأمر أن العقل حينئذ يجد بينهما نسبة القابل إلى المقبول و الفاعل إلى المفعول. «منه رحمه الله»

١٤. هامش «ج»: هذا مدفوع بأن معنى العلة المستقلة بالتأثير يستلزم اقتضاؤها للمعلول؛ وهذا الاقتضاء إنما يصح لسبق تلك العلة؛ و أما نقل الكلام في وجوبها إنما يستلزم التسلسل لو لم ينته إلى علة هي عين وجوبها. «م ح ق»

١٥. هامش «ج»: لا يخفى أن حق التحرير هو أن يقال: الوجود إما واجبي فحق أن المهيئة الواجبية ليست لها قبل وجودها وجوب، بل كل منهما عين تلك المهيئة؛ وإما ممكن و هو المراد ههنا ظاهراً؛ إذ الكلام في المعروض و العارض؛ فمعنى القول المذكور حينئذ أنه قبل اعتبار المهيئة موجودة لا يحكم عليها بوجوب الاقتضاء؛ فينتج أن نفس المهيئة لا تكون مقتضية للوجود و إلا لزم الحكم عليها بالاقتضاء بدون اعتبار الوجود؛ و ذلك باطل؛ فاندفع بهذا التلخيص المذهب جميع ما أورده الشارح من التطويل من غير فائدة.

و ذهب الشارح إلى أن القول المذكور في بيان أن نفس الوجوب

لا يكون قبل الوجود؛ فأورد ما أورد؛ وليس كذلك، بل غرض هذا الحكيم العظيم إضافة مقدّمة أخرى إلى الدليل المذكور حتّى يتمّ التقريب على التحرير المذكور؛ ولهذا صرّح - رحمه الله - و فرّع بقوله العزيز؛ فلا يكون الوجود ممّا تقتضيه المهيّة في ما وجوده غير مهيّته بوجهٍ من الوجوه. «م ح ق»

١٦. هامش «س»: يجوز أن يكون ذات الواجب علّة مستقلة لأمرٍ و الذات مع ذلك الأمر كافية في وجودها؛ و لا يضرّ هذا التقدّم في الوجوب الذاتي؛ إذ الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنها و لا نعني بالوجوب الذاتي سوى هذا. «منه رحمه الله»

١٧. هامش «ج»: لا يخفى على من له اطلاع على حقائق الأشياء على ما بيّنه الحكماء الراسخون أن الإمكان حقيقة إنّما هو سلب ضرورتى الطرفين سواء كانا وجوداً و عدماً أو غيرهما؛ فاندفع جميع ما نسجه الشارح ههنا زاوية خياله بمتلازمات الأحكام الوهمية التي لتبسّت على عقله الشريف و غشيتة. «م ح ق»

١٨. التعليقات، ص ٣٧.

١٩. هامش «س»: و لم يعنون المبحث الثاني المقصود منه إثبات الحقّ الواجب تعالى بالفصّ إشارة إلى ظهوره نفاسته و عدم خفائها عند الشروع فيه. «منه رحمه الله»

٢٠. هامش «س»: قيل: على تقدير رجوع ضمير «وجهه» إلى الشيء يجوز أن يراد بوجه الشيء حقيقته و ذاته التي عبّر عنها بحقيقة الحقائق؛ و وجه التعبير عن تلك الحقيقة بالوجه أن الوجه هو الملحوظ أولاً عن الشيء و أول ما يناله العقل و يدركه العرفاء عن الأشياء هو تلك الحقيقة كما قالوا: «ما رأيت شيئاً إلا و رأيت الله قبله» و حمل على هذا المعنى الوجه الذي في قولهم: «الفقر سواد الوجه في الدارين» و أريد بسواده زوال تعينه و رفع هذيته. «منه رحمه الله»

٢١. الشفاء، الإلهيات، المقالة السادسة، الفصل الثاني، ص ٢٦٦.

٢٢. هامش «ج»، «س»: لأنّ الثابت بالغير لا يثبت للشيء عند اعتباره من حيث هو.

فإن قيل: فعلى ما ذكرتم يلزم أن يكون ذلك السلب أيضاً ثابتاً للمهية في هذه المرتبة - أي عند اعتباره من حيث هو - لأنه عدم و العدم أيضاً ثابت بالغير؛ فكيف يجوز اتصافها بهذا السلب في هذه المرتبة. قلنا: لا يلزم من سلب الوجود في المرتبة على أن يكون الجار ظرفاً للوجود أن يكون السلب في المرتبة على أن يكون الجار ظرفاً للسلب؛ فلا يلزم اتصاف المهية بالعدم في هذه المرتبة و ليس هذا من ارتفاع النقيضين المستحيل؛ إذ خلّو المرتبة عن النقيضين جائز؛ فتأمل. «منه رحمه الله»

٢٣. هامش «س»: وهو خلوّ المهيّة عن الوجود.

٢٤. هامش «ج»: وأمّا هنا فلا يرد المنع المذكور؛ إذ بناءً على الجواب الأوّل معنى تقدّم العدم الذاتي هو أنّه يحصل بمجرد ملاحظة ذات الممكن من غير أن ينضمّ إليه تأثير أمر وعلّيته بخلاف الوجود؛ فإنّه إنّما يتصوّر بعد تصوّر الذات مع تصوّر تأثير أمر آخر. فالأوّل يحصل من ملاحظة مرتبة الذات والثاني يحصل إذا لوحظ مع مرتبة الذات أمر آخر أجنبي أيضاً؛ فلا جرم يكون الأوّل مقدّماً على الثاني؛ وأمّا بناءً على الجواب الثاني فالعدم عبارة عن عدم اقتضاء الوجود وهو علّة ومنتشأ لوجود الممكن الذي يرد على تلك المهيّة على ما بيّنه الشارح؛ فلا فائدة في إتيان ما أتى الشارح به بقوله: «وقد يمنع كون» إلى آخره. «م ح ق»

٢٥. الشفاء، الإلهيات، المقالة الخامسة، الفصل الخامس، صص

٢٣٩ - ٢٤٠.

٢٦. الشفاء، الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل الرابع، ص ٣٤٧.

٢٧. هامش «ج»: هذا البرهان الذي لتوحيده تعالى يدفع شبهة ابن كموه صراحةً كما لا يخفى على الذكيّ؛ وإنّما مراد هذا الحكيم العظيم المنزل بقوله: «وإلاّ لكان معلولاً» أنّ تكثر الشيء إنّما يتصوّر بسبب انضمام شيء آخر إليه؛ فلو فرض واجبان بسيطان مختلفي المهيّة و

الوجوب يكون عرضياً لهما. فقلنا: علّة ذلك الوجوب لا يمكن متعدّدًا؛ إذ هو واحد فعلته لا يكون عين كلّ منهما وإلا لا يتعدّد الواجب؛ فيكون أمراً عامّاً متحقّقاً في كليهما ولهما أمر خاصّ أيضاً حتّى يتميّز كلّ منهما عن الآخر؛ فكان كلّ منهما مركّباً ومعلولاً؛ وهذا ما أراد هذا الحكيم العظيم القدر رحمه الله «م ح ق»

٢٨. هامش «س»: أراد بالتعيّنات الصفات حتّى يكون شاملاً للأصناف وغيرها أيضاً، كذا سمعته من الشارح. «منه رحمه الله»
 ٢٩. هامش «ج»: والعجب كلّ العجب من هذا الرجل أنّه إذا نطق بأمثال هذه الكلمات الحقّة كيف يعترض على ما مرّ بأن يكون له تعالى أجزاء عقلية؛ إذ مع التصديق بما نقل هنا لا يبقى للاعتراض المذكور مجال. «م ح ق»

٣٠. الشفاء، الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل الرابع، ص ٣٤٧.
 ٣١. هامش «ج»: يعني أنّ البرهان يسوقنا إلى أنّ الواجب إنّما هو بذاته منشأ انتزاع مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد والأوصاف عنه لا أنّه تعالى عين هذا المفهوم القائم بذهننا تعالى عن ذلك حتّى يلزم ما أورده الشارح من غير تعمّق النظر. «م ح ق»
 ٣٢. هامش «ج»: لا يخفى أنّ حضرة الحكيم العظيم - قدّس الله سرّه العالي - قال: «لا ينقسم بأجزاء القوام» أي بالأجزاء التي فرض لها

جزئية و دخلُ في قوام المهية؛ فبعد هذا الفرض قسمه إلى الأجزاء المقدارية و المعنوية؛ فتلك الأجزاء بالقيد المذكور إليه متقدمة على مهية الشيء و إن كانت الأجزاء المقدارية التي ليس لها دخلُ في قوام المهية ليست بمتقدمة على الكل. نعم لو أُريد إبطال كون الواجب متجزئ بهذه الأجزاء المقدارية فلا يتيسر إلا بمثل ما أورده الشارح؛ فلا يرد ما أورده الشارح؛ فتنبه. «م ح ق رحمه الله»

٣٣. هامش «س»: أي نبين ما لا يجري الدليل فيه لا مطلقاً، لجواز أن يكون له أجزاء خارجية لا تكون ذات وضع كالمجردات؛ فلا يتم مطلقاً؛ فتأمل.

٣٤. هامش «ج»: قوله: «فهو باطل» باطل:

أما أولاً: فلأن كون الموجودات معها مطلقاً باطل؛ إذ في مرتبة سرمديته الأزلية يكون كل الوجودات هالكة و ما كان حينئذٍ إلا ذاته القيومية؛ فأين للهالكات في تلك الدرجة معية معه تعالى؟!

أما ثانياً: فلأن كون شيء من شيء لا يستلزم أن يكون صفة له. و أما ثالثاً: فلاستحالة أن يكون ذاته تعالى وحدها موضوعاً لصفة و إلا لزم كون ذاته تعالى فاعلاً و قابلاً معاً مع انتفاء تعدد الجهات؛ و أما صفاته الحقيقية أو الاعتبارية التي دارت على الألسن فإنما حصلت من مقايسته تعالى إلى أمر آخر مثل اعتبار كونه مبدأ لانكشاف أمر يصير

باعثاً لإطلاق العلم عليه؛ وقس على هذا البواقي. «م ح ق»
 ٣٥. هامش «س»: أي بالذات و الزمان؛ إذ المعية باعتبار الزمان و
 التقدم باعتبار الذات.

٣٦. هامش «ج»: الحقّ الحقيق بالتصديق هو أنّ الواجب الوجود
 واجب من جميع الوجوه واحد من جميع الجهات و الاعتبارات
 لا يتصور في ذاته تعالى شأنه تعدّد و تغائر بحسب نفس الأمر وإن كان
 اعتبارياً. نعم يلزمه في العقل اعتبارات مختلفة متعدّدة و ليس ذلك
 تعدّد و تغائر بحسب نفس الأمر، بل بمحض تعمل العقل و انتزاعه؛ و
 لا يكفي ذلك التعدّد العقلي في أن يتّصف ذاته بالفاعلية و القابلية اللّتين
 يستدعيان بحسب نفس الأمر و الخارج جهتين؛ فإنّهما أمران خارجيان
 لا بدّ من اختلاف محلّهما بحسب الخارج؛ فتأمّل تعرف. «منه»

٣٧. التعليقات، ص ١١٧.

٣٨. شرح أصول الكافي، ج ٣، ص ٨٣، ٩٨؛ ج ٤، ص ٨٣ و ج ٩، ص

٤٢٧.

٣٩. هامش «ج»: حاشاهما أن يكون ما نقل مذهبهما كيف و كتبهما
 مشحونة بخلاف ما نقله. نعم لو وقع أمثال هذه الكلمات منهما في بعض
 المواضع ليس بالنسبة إلى أصل علمه تعالى، بل بالنسبة إلى بعض من
 مراتب معلوماته. «م ح ق»

٤٠. هامش «ج»: كأنه إشارة إلى مفاد قولهم: «عنه البدو وإليه العود»، «هو الأول والآخر» وغير ذلك من الكلمات التامات؛ و الشارح لم يحتم حول مراد المصنف وهو عنه بمراحل. «م ح ق»

٤١. هامش «ج»: قوله: «إلى القيامة» أي إلى أن حدث مانع من ذلك الجريان ولم تبق المادة قابلة لما يفيض من العقول؛ أو إلى القيامة الكبرى التي هي فناء أكثر أشخاص الممكنات التي هي قابلة للفناء بمثل استيلاء طوفان من الريح أو الماء وأمثال ذلك؛ أو إلى القيامة الجزئية بالنسبة إلى كل أحد من الأشخاص الكائنة المتعرضة للفساد؛ أو إلى أن تجرى تلك الفيوضات إلى أن تقوم عند حدٍّ وتنتهي إليه مثل مرتبة الهول؛ وعلى الذكيّ الخبير لا يخفى حقيقة الحال ومراد المقال. «م ح ق»

٤٢. هامش «ج»: لا يمكن للعاقل أن يتصور صدور قديم وبقاؤه يكون موقوفاً على عدم حادث؛ لأنه إن توقّف على العدم الذي انتهى إلى وجود حادث فذلك العدم بحاله لم يتغيّر وهو قديم لكن انتهى ومن صيرورته منتهاً لا يلزم تغيير في أصل ذلك العدم؛ وإن أراد به أن وجود ذلك الحادث يكون منافياً لذلك القديم ومضاداً له وذلك لا يتصور إلا في ما يكون من قبيل الصور الواردة على محلّ واحد أو من قبيل الأعراض وأوائل الموجودات التي تعدّ من لوازم ذاته تعالى ليست من

قبيلهما.

ولو قيل: إنه يجوز أن يكون موقوفاً على ذلك العدم القديم بشرط أن لا ينقطع.

قلنا: العدم من حيث هو عدم لا يكون شرطاً ولا يكون له مدخل في أمر؛ فلا معنى لمنافاة انقطاع العدم إلا منافاة وجود ذلك الحادث الذي ينقطع به ذلك العدم؛ ومنافاة وقوع أمر آخر إنما يتحقق إذا كان ذاك الأمران متضادين والتضاد هنا منتفٍ على ما علمت. «م ح ق»

٤٣. بحار الأنوار، ج ٥٨، ص ٧؛ ج ٧٠، ص ٦٧؛ شرح أصول الكافي، ج ٤، ص ٢٠٤؛ ج ٨، ص ١٥٨؛ عوالي اللئالي، ج ١، ص ١٤٥ ومستدرک سفينة البحار، ج ٨، ص ٦٣.

٤٤. الشفاء، الطبيعيات، الفن السادس (النفس)، المقالة الخامسة، ص ٢١٥.

٤٥. البيان و التعريف، ج ٢، ص ١٢٦ و التاج الجامع للأصول، ج ٤، ص ٢٣١ و ج ٥، ص ٢٩٣.

٤٦. الإجازات النبوية، ص ٢٣٥؛ الأمالي (للسيد المرتضى)، ج ١، ص ٣٥؛ الإيضاح، ص ٩، ١٠ و ١٨٢؛ عوالي اللئالي، ج ١، ص ٥٦؛ كنز الفوائد، صص ١٠-١١ و وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٥٠٨.

٤٧. بحار الأنوار، ج ٨٧، ص ١٩٩ و ٣٤٤.

٤٨. شرح سنن النسائي، ج ١، ص ١٠٣؛ شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد)، ج ١، ص ٦١ وفيض القدير شرح الجامع الصغير، ج ٦، ص ٢٣٥.
٤٩. الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٣٣٧.

٥٠. هامش «ج»: لا يخفى أن اللذيد قد يكون نفس الشيء فلا تحصل اللذة حينئذٍ بحصول صورته المساوية وإن كان صورته المساوية لذيداً من حيثية أخرى؛ وهي إذا كان القصد أن تحصل صورة شيءٍ مساوٍ له؛ فحينئذٍ تحصل اللذة بمجرد حصول هذه الصورة ونيهاً من غير أن تجعل تلك الصورة وسيلة إلى أمرٍ آخر ويلاحظ كونها وسيلة؛ فلا يرد ما نسجه وهم الشارح القليل البضاعة؛ فانظر إلى جرأة هذا الرجل كيف يجترئ على أمثال هذه الحكماء الراسخين؛ أعاذنا الله تعالى من سيئاتنا وسوء طوتينا. «م ح ق»

٥١. هامش «ج»: لا يخفى أن المراد من الحصول هو أن لا يجعل تلك الصورة وسيلة لأمر آخر من حيث هي وسيلة. فأصل اللذة إذا لوحظت من حيث هي كان لذيداً ويصدق عليه معنى الحصول على ما حررنا. «م ح ق»

٥٢. الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٣٨٤.

٥٣. هامش «س»: في قوله تعالى إشارة إلى أن أحد الطرفين كافٍ في إفادة المعنى المقصود. «منه رحمه الله»

٥٤. هامش «ج»: ويجوز أن يكون على بناء الفاعل : فمعناه - بعد ما يلحق بالمطلوب - لاتسأل عن قبل الأمور التي أتت بحسب الظاهر في مباشرتها ولا تكون تلك الأمور حينئذٍ مهمة لك حتى تهتمّ و تعتني بشأنها و تستل عنها، بل صارت تلك الأمور مذهولة و متروكة عن خاطرك. «م ح ق»

٥٥. الإشارات و التنبيهات، ج ٣، ص ٣٨٩.

٥٦. الجواهر السيئة، ص ٣٥٩ و عذّة الداعي، ص ٩٩.

٥٧. الأمالي (للسيد المرتضى)، ج ١، ص ٣٢٤؛ بحار الأنوار، ج ٣، ص ٣١٣؛ ج ٨٧، ص ١٩٠؛ مستدرک الوسائل، ج ٥، ص ٢٩٨ و المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج ٢٣، ص ٥٨.

٥٨. الشفاء، المنطق، الفن الثاني، المقولات، المقالة السادسة، الفصل

الرابع، ص ٢٢٤.

٥٩. الشفاء، الطبيعيات، الفن السادس (النفس)، المقالة الثالثة،

الفصل الثامن، صص ١٣٣ - ١٣٤.

٦٠. التعليلات، ص ٩٤.

٦١. الشفاء، الطبيعيات، الفن السادس (النفس)، المقالة الأولى،

صص ١٥٨ - ١٦٠.

٦٢. بحار الأنوار، ج ٧٦، ص ٣١ و ج ٥٨، ص ٤٥.

٦٣. بحار الأنوار، ج ٥٥، ص ٤٥.

٦٤. الأملاني (للشيخ الصدوق)، ١٢١: الأملاني (للشيخ الطوسي) ص

٣٢٤؛ بحار الأنوار، ج ٣٠، ص ١٣٢؛ ج ٤٥، ص ٣٩٣؛ ج ٤٩، ص ٢٨٣

و...؛ شرح أصول الكافي، ج ٧، ص ٣٧٧؛ كثر الفوائد، ص ٢١٢، ٢١٣ و

من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٥٨٥ و....

٦٥. بحار الأنوار، ج ٥٧، ص ١٥٥؛ ج ٧٠، ص ٢٢ و ج ٧٨، ص ٣١.

٦٦. الأملاني (للشيخ الصدوق)، ص ٦٠٤؛ بحار الأنوار، ج ٢١، ص

٢٦؛ ج ٤٠، ص ٣١٨؛ ج ٥٥، ص ٤٧؛ الخرائج و الجرائح، ج ٢، ص

٥٤٢؛ روضة الواعظين، ص ١٢٧؛ شرح أصول الكافي، ج ٣، ص ٣٠٧؛

شرح مائة كلمة، ص ٥٠، ٢٥٧؛ المناقب (لابن شهر آشوب)، ج ٢،

ص ٧٨.

٦٧. هامش «ج»: لا يخفى أن النفوس الناطقة بمنزلة امرأة مجلوة في

مقابلة عالم الأمر الذي بمنزلة الشمس الفائضة الأنوار وإن كان نور ذلك

العالم القدسي فائضاً على جميع الذرات الكونية على السوية لكن شدة

قبول ذلك النور إنما يتيسر بشدة المناسبة؛ و المتخيلة من حيث

جسمانيته ليست لها مناسبة شديدة بذلك العالم حتى يتميز من بين

الجسمانيات الاخر بمزية استفاضة النور؛ فميزتها فيها إنما تكون من

حيث كونها آلة لتلك المرأة المجلوة؛ فينجلي النور المنعكس فيها بشدة

و مزيّة كما إذا انعكس نور الشمس من الماء الصافي إلى الجدار القريب منه؛ فكما لا يتفوّه متفطن بأنّه يجوز أن يكون هذا النور الزائد الذي قبل الجدار من نفس إنارة الشمس من غير أن ينعكس من الماء؛ فلذلك لا يتفوّه هيهنا بمثل ما ذكر. «م ح ق»

٦٨. انظر: أسباب نزول الآيات، ص ٢١٣؛ تفسير ابن كثير، ج ٣، ص ٢٧٦؛ الدرّ المثور، ج ٥، ص ٢٢؛ السنن الكبرى، ج ٧، ص ٣٩٤؛ مجمع الزوائد، ج ٥، ص ١٢ و مسند أبي داود، ص ٣٤٨.

٦٩. بحار الأنوار، ج ١٨، ص ٢٦؛ ج ٥٦، ص ٢١٤ و...؛ شرح أصول الكافي، ج ٥، ص ١١٨ و المناقب (لابن شهر آشوب)، ج ١، ص ٤١.
٧٠. بحار الأنوار، ج ١٨، ص ٢٦١ و المناقب (لابن شهر آشوب)، ج ١، ص ٤١.

٧١. التعليقات، ص ٢١٢.

٧٢. هامش «ج»: فلا جرم ينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره و تلك الأسباب لا تذهب إلى غير النهاية؛ فتنتهي إلى الاختيار الأزلي؛ فهذا عين المطلوب؛ فلا يضرّ. «م ح ق»

٧٣. هامش «ج»: يعني كان وجوده متحققاً في ضمن ذاته الخاصّة؛ يعني إسم المشاهدة يقع على إدراك الذات الخاصّة التي تكون الخصوصية مندمجة في ذاته كالأشخاص الجزئية؛ و أمّا الكلّيات

فليست الشخصّات فيها إلّا من قبل العوارض الشخصية؛ فما أورد إنّما نشأ من عدم أخذ العبارة المذكورة بموادّها أو بمرادها. «م ح ق»

٧٤. هامش «ج»: الحقّ أن ليس بين أجزاء الزمان التقدّم بالطبع كما لا يخفى على الواقف بالحقائق الحكمية. «م ح ق»

٧٥. الشفاء (المنطق)، الفنّ الثاني، المقالة السادسة، الفصل الرابع،

ص ٢٦٦.

٧٦. عوارف المعارف، ص ٢٣٦.

٧٧. التعليقات، ص ١٧٠.

تصویر نسخ خطی



مرکز تحقیقات و پژوهش علوم اسلامی

[illegible]

[illegible]

فان

هذا
هو الكتاب المتضمن
المسمى بشرح الفقه
المسمى بالمشتمل
القاسم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أنعم علينا بهذه النعمان بالفضل والتوفيق على التدبر
وإبدع جواهر العقول ونفوس القلوب بآيات الله كلهم بالتصديق
أعظم نظام العالمين هر حكمة على أبلغ منه وأحسن مودعا
جله بكل ما لا يحصى من دجى ما فيها من الخافى والقوى والحقائق
نبتنا فجعلنا فصل من أروع الحكم من التبرير صلوة الله عليه وآله
على النبي وآله الطاهرين الطهور ولعلنا فلما شهدنا العقول أن الله
الطباع السنية بان المعلوم شرعا وجلا لا وأبهاه وجنا الاضواء
العلم السرى بالحكمة النظرية المنفردة بتجسيمها الفقيه البشير الكامل
لغز الحجاب الخارجه البديهة بدانها ونظام سلسلة السلب
الاعيان النسبة الى ما بيننا وجب على كل عاقل ان يطلبه ويحصله
بالشهادة القوية الاخرى من خصله هذا اعظم النعمان ومن جنته
ضلع خسر الدنيا والاخرة وكاننا ارنسالة النسبة الى الله والحمد
للمسلمين طر حيون اصبان المحققين الفيلسوف الذى لا يلقى عليه

الهدى

فان كل شيء منكم له رتبته

النحل (الانسلوت) ويزرع في البساتين (الغابات) التي يحيط بها النخل والبلد
 (هو حالب) ثم يسلط له قردة مائة (على حزام النخل) فيجمع منها
 لا يجمع الوعد في كل يوم من زوايا البساتين خارج كائنات البلد
 البها على النخل (وعلى سبيل المثال ما يتبع من النخل من البساتين) التي
 سبيلها يجمع النخل في البلاد التي يملكها فيها وهي في كل مكان
 ما يتبع من البساتين (وكل شيء هائل إلا وجهه طه النخل على

هذا ما من يتبينه ولا ما من يتبينه

لهذه النسخة تمام هذا الكلام حصص من الزمان التي

والاضلاع الصلابة على خزانة في الحكة فصل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الالباب: فتح محمد بن محمد

طوبى لى فى شىء

۱۵۸۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انشا هويات الماهيات بالقضاء السابق على المقدر فابعد
جوامع العقول ونفوس القوي بسابق امر كلهم بالبصر احكم نظام العالم بالبع
حكمة على البلغ وجهه واحسن صور واحاط علمه بكليات الامور ودرجاتها من العالي
والصور والصلوة على نبينا محمد افضل من اوفي الحكمة من البشر صلواته تامه ما تارة
على الصوري والامراض والنصور به . فلما شهدت العقول السليمة والطباع
الستقيمة بان العلوم شرنا وجلالا وابهة واما الاخصوصا للعلم المسمى
بالحكمة النظرية المتشرف بتجليها الفكرة البشرية الكمال المعرنة للحقائق الخاتمة
البترا من برائتها وانتظام سلسلة الالعيان المنتهية الى غاياتها ووجب
على كل ما قبل ان يطلبه ويحصله حتى يستعبد بالسعادة القصوى
الاخرى من جنسه فقد اغتم بالسعادة ومن ضيعه فقد خسر الدنيا
والآخرة وكانت الرسالة المنسوبة الى طبيب الحكماء التاهلين قررة عيون
اعيان المحققين الفيلسوف الذي لا يخفى مثله الاعصار في بيان المعاني
والايات في بقرينة الفلك الدوار في امانة الكتابي هو الذي يأسس القواعد
حتى لقب بالعلم الثاني المستبحر الاميل بن تيمستغاري في شكر الله سعيه
وايضا هو عمل على فرايس الجآن مغلبة ومثواه كتابا فيه شفا من ارباب
الجهالات ونجاة من اعراض الحيات حاديا بالجوهر كلها كالنفوس
محتويا على كلمات النصوص شاملا لمباحث ببليله متعالية ان ينالها
الحصص الفكري ومطالب ببليله عالية يجب في اصابتها الحدس القوي
تحيرت العقول في غيوبهاته وعجزت الانهاض عن حل مشكلاته كنوز
معانيه في مخور عباراته مخزيرة ورموز حقايقه في دقائق اشاراته
مكونة ما حل الى الان بيان البيان عقد محضرات وما نعت ايدى
الانكار بفسد ابواب مغاياته فعر ايس نكاته في ضياها الاحتجاب
مفسوره ولطائف معانيه تحت حجب الالفاظ مشورة فامرت
ان اكشف عن وجهه محركاته فعاينها واسيط عن حسان خرايده
جبابها مشرقة بمرآة شرها بشر مطلوبات رهز ويطهر مخفيات

والصلاة على خير من اوتي الحكمة وفصل الخطاب
 وعلى اهل راحمته الدين اذ لو لا يدي ولا يلب
 على يد اضعف الطلاب ابو القاسم من خط مؤلفه
 الفاضل الكامل قدوة على المهجر بن سلطان صلاً
 المحقق الميرزا الاعظم معجز الـ الذي لم
 يشكركم لا يبيع نده اذن السامعه سيد الشا
 سيد اسمعيل الحسيني الفاذا في سلمه الله
 في الدارين خير في ثمان وعشرين رجب سنة ١٢٦٥

فهرست

۱. آیات
۲. روایات
۳. کسان، گروهها، کتابها و جایها
۴. اصطلاحات و موضوعات
۵. منابع و مأخذ



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

١. آيات .

٧٧	نور / ٣٥	اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ
٨٩	روم / ١١	اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ
١٩٤	مزمّل / ٥	إِنَّا سَتَلْقَىٰ عَلَىٰكَ قَوْلًا تَقِيلًا
٢٠٢	قمر / ٢٩	إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ
٧٤	بروج / ٢١	بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ
٩٣، ٩٢	فصلت / ٥٣	سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ... أَوَلَمْ يَكْفِ
٧٢	سبا / ٣	فَلَا تَعْرُوبُ عَنْهُ مِنْفَعَالٌ ذَرَّةٌ
٨٥، ٧١	بقرة / ١١٧؛ آل عمران / ٤٧ و...	كُنْ يَتَكُونُ
١١٢	انبيا / ٢٣	لَا يَسْتَلْ عَمَّا يَفْعَلُ
٣٨	غافر / ١٦	لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ
٧٤	احراق / ١٤٥	وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَنْوَاعِ
١١٨	فصلت / ١١	وَالْأَرْضِ اثْنَيْ عَشَرَ مَطْوِعًا
٨٧	اسراء / ٤٤	يُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ
٧٣	انبيا / ١٠٤	يَوْمَ تَطْوى السَّمَاءُ كَطَيِّ السَّجِلِ



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

٢. روايات

٤١

- | | |
|--|--|
| ما قلمتُ باب خير بقرة جسدانية.. ١٩١ | إذا نزل الرحي عليه كرب لذلك... ١٩٤ |
| مَنْ تَقَرَّبَ إِلَى شَيْءٍ..... ١١٨ | المعجز من درك الإدراك إدراك..... ٩٦ |
| مَنْ رَأَى فِي الْمَنَامِ..... ١٨٨ | أعددت لعبادي الصالحين..... ١١٤ |
| مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ..... ٧٤ | أَنَّ لِلَّهِ تَعَالَى سَبْعِينَ حِجَابًا..... ١٨٤ |
| يَأْتِينِي مِثْلَ صَلْصَلَةِ الْجَرَسِ..... ١٩٣ | حجابه النور..... ١٨٥ |
| يَتِمُّ لِي الْمَلِكُ رَجُلًا فَيَكْلُمُنِي... ١٩٥ | فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ حَقِيقَةً..... ٨٨ |
| يُؤْذِنُنِي ابْنُ آدَمَ بِسَبِّ الدَّهْرِ وَأَنَا | كنتُ كنزاً مخفياً فأحييتُ أن أعرف.. ٩٦ |
| الدَّهْرُ..... ٨٨ | لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل... ١٩١ |
| | ما رأيته شيئاً إلا وقد رأيته الله قبله. ٦٢ |



مرکز تحقیقات کتب ویر علوم اسلامی

٣. كسان، مروهها، كتابها و جاها

الأذكاء.....	٥	آدم.....	٨٨
إسماعيل الحسيني الغازاني.....	٢٣٩	آل.....	٣، ٢٣٩
الإشارات.....	١١١، ٩٧	أبو القاسم الكركاني.....	٢٢٩
الأشاعرة.....	٢٠٧، ٢٠٦، ١٩٧	أبرالمظفر سلطان يعقوب بهادر خان..	٦
الأصحاب.....	٢٣٩	أبو علي بن سينا / شيخ الرئيس /	
أعظم الملائكة.....	١٢٧	الشيخ ٤، ٣٥، ٥٨، ٨٩، ٩١، ٩٧، ٩٩،	
أعلام الهدى.....	٥	١٠٠، ١٠٣، ١٠٩، ١١٥، ١٢٣، ١٢٦،	
الأفلاطون.....	١٠	١٣٨، ١٣٩، ١٤٥، ١٥٧، ١٨٢، ٢٢٤	
الإلهيون.....	٩١	أبو نصر الفارابي / معلّم الثاني /	
الأنبياء / الرسل.....	١٢٧، ١٢٥، ١١٤	المصنّف / الشيخ.. ٤، ١٢، ٣٨، ٤٤،	
أولو الأيدي الأبواب.....	٢٣٩	٤٩، ٥١، ٥٦، ٥٨، ٧٥، ٨٢، ٨٣	
أهل الجنة.....	٧٤	١٠٦، ١٣٦، ١٣٧، ١٧٢، ١٧٤، ٢٠٢،	
أهل الحق.....	٢٢٣، ٢٠٧، ٢٠٦، ٢٠٢	٢٢٢، ٢٣٠، ٢٣٤	
أهل المدينة.....	١٠	أبو علي الفارمدي.....	٢٢٩

أهل المشاهدة..... ٦٣، ٧٦	ذوي البصائر الثاقبة..... ٢٣
أهل الملل و الشرائع الحقّة..... ١٢٧	الراسخون..... ٢٣٧
أهل النار..... ٧٤	السعير..... ٧٤
بعض المتألهة..... ٦٠	الشارع..... ١٩٥
بعض المتكلمين..... ٢٠٦	شرح الإشارات..... ١١١
بعض المحققين..... ٣٢، ٧٢	الشفاء..... ٣٨، ٤٤، ٤٩، ٥١، ٥٢، ١٣٦
بعض المشائخ..... ١١٢	١٣٧، ١٧٤، ٢٢٢
التعليقات..... ١٢، ٣٥، ٥٦، ١٧٢، ٢٠٢	الشيخ الصمداني..... ٢٢٩
٢٣٤	الشيخ العربي..... ٧٤، ١٧٤
الجبرئيل..... ١٢٧، ١٩٠	الشيخان (أبو علي بن سينا و أبو نصر
جماعة من المرضى..... ١٦٤	الفارابي)..... ٣٩، ٥٥، ٥٨، ٦٩
الجمهور..... ٢٣	الصدّيق..... ٩٦
جمهور الحكماء..... ٩٧	الصدّيقون العارفون..... ٩٣
جمهور المتكلمين..... ٣٣	الصوفية..... ٦٢
جمهور المنطقيين..... ٢٣٢	الطبائع المستقيمة / العقول السليمة... ٣
الجنّة..... ٧٤	العارفون..... ٢٢٨، ١١١، ٦٤
الحكماء..... ٤، ١٢، ٣٥، ٣٨، ٤٠، ٥٨، ٦٩	عامة الخلّاق..... ١٢٥
١٩٥، ١٢٢، ٩٩، ٧٨، ٧٣	العباد..... ٢٠٣
الحكماء الإلهيون..... ١١٥	عباد الله / العباد الصالحون..... ١١٤، ٢٣٩
الحكماء الطبيعيّون / الطبيعيّون..... ٨٩، ٩١	العرف..... ٧، ٥٦، ١٩١، ٢٠٨
الحكماء المتألهون..... ٩٠	العقلاء..... ١٢، ٧٤
الخصم..... ٢١٠	العلماء الراسخون..... ٩٣
خوارج العباد..... ٦٢	العلماء الظاهريون..... ٢٢٨
دحية الكلبي..... ١٩٠	الملق..... ١٩١

عوارف المعارف.....	٢٢٩	١١٤، ١٩٠، ١٩٤
الموأم.....	٢٢٨	المساكين..... ٦
الفحول.....	١٢، ٥	المشايع..... ٢٣٠
الفرق.....	٢٠٦	المتزلة..... ٢٠٧، ٢٠٢
القوم.....	٩٢، ٨٩، ٤٩	الملائكة..... ٧٣، ٧٤، ٨٦، ١٢٣، ١٢٥
المتأخرون.....	١١٥	١٢٧، ١٢٦
المتكلمون.....	٩١، ٨٩	الملائكة الروحانية..... ٨٦
المحسنون.....	١١٨	الملائكة العملية..... ٨٦
المحش.....	٣	الناس..... ١١، ٨٦، ٨٧، ١٥٣، ١٦٢، ١٧٧
المحقق الطوسي.....	١١١	٢٢٨، ١٨٦
المحققون.....	٦، ٤	اليونانية..... ١٠٧
محمد / رسول الله / نبي.....	١١١، ٨٤، ٣	



مرکز تحقیقات و پژوهش علوم اسلامی

٤. اصطلاحات و موضوعات

اتحاد العلم..... ١٣	الآثار الخارجية..... ١٢، ٣٥
اتحاد المعلوم..... ١٣	الأخر..... ٢٣٦، ٢٣٧
اتحاد المهيّة مع واحد..... ٢٢	الآلة..... ١٤٤، ١٥٧، ١٦٥، ١٨٨، ١٩٥
اتّصاف المهيّة بالإمكان..... ٣١	٢٢٥
اتّصاف المهيّة بالوجود..... ٣١	الآلة الجسمانية. ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١
الاتّصاف بالإمكان..... ٢٩	آلة الحس..... ١٦٤
الاتّصال..... ٢٣، ١٠٥، ٢١٥	آلة النفس..... ١٨٨
اتّصال التقضي..... ٢٣٤	الآلة الجمادية..... ١٩٥
اتّصال الذاتي..... ٢١٦	ابتداء وجود الموجودات..... ٨٨
اتّصال الوجود..... ٢١٦	الإيداع..... ٣٨، ١٩٦
الاتّصال الحسي..... ٢١٥	الأبدان النباتية..... ١٣٠
الاتّصال الروحاني..... ١٩١	الايصار..... ١٣٧، ٢١٠، ٢١١
الاتّصال العقلي..... ١٩١، ١٩٣، ٢١٥	الإيهام..... ٢٤
الاتّصال المعنوي..... ٢١٦	الاتحاد..... ١٨٦

٢١٥.....	الاقصال من قِبَل المهيّة.....	١٥٥، ١٦٢، ١٧٩، ١٨٦، ١٨٧، ٢٠٧،
٢١٥.....	الاقصال من قِبَل الوجود.....	٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٣، ٢٢٧، ٢٣١
٨٩.....	إثبات وجود البارئ.....	إدراكات الملكوت الأعلى..... ١٧٠
٧٨.....	الاجتماع في الوجود الخارجي.....	الإدراك الباطني..... ١٣٧، ١٣٩، ١٥٦
٨٦.....	الأجرام السماوية.....	إدراك الجزئيات..... ٦٩، ١٢٩
٢٢١، ٧٩.....	أجزاء الزمان.....	إدراك الحس المشترك..... ١٦٥
٨٣.....	الأجزاء الغير المتناهية المقدارية.....	الإدراك الحسي..... ١٠٤، ١٢١
٥٢.....	أجزاء القوام.....	إدراك الحيوان..... ١٣٧
٧٩.....	أجزاء الكل.....	إدراك الذائقة..... ٩٨
٨٤.....	أجزاء المتصل الواحد.....	إدراك الذات..... ٢٣١
٤٧.....	الأجزاء العقلية.....	إدراك الصورة..... ١٣٨، ١٤٠، ١٤٧
٢٠١.....	إجمال العلم.....	إدراك الظاهر..... ١٣٧، ١٣٨
٣٦.....	الاحتياج.....	إدراك العام..... ٢٠٨
٢٢٥، ٢٢٠.....	أحدية الذات.....	الإدراك العقلي..... ١٠٤، ١٨٠، ١٨١
١٦٥، ١٦٤، ١٣٨.....	الإحساس.....	إدراك القوة الباصرة..... ١٦٣
١٨٠، ١٧٨.....		إدراك الكليات..... ١٢٩
١٧٨.....	الإحساس الباطني.....	إدراك اللامسة / الإدراك اللمسي..... ١٤٥
١١٢.....	الأحكام الشرعية.....	٢٠٩
٢٠٦، ٢٠٥، ٢٠٤، ٢٠٣، ٢٠١.....	الاختيار.....	إدراك اللذيذ..... ٩٨
٢٠٦، ٢٠٥، ٢٠٣.....	الاختيار الأزلي.....	إدراك الماديات..... ٧٠، ١١٩
٢٠٦.....	الاختيار الحادث.....	إدراك المشاعر الظاهر..... ١٤٩
١٣٤.....	الأخلاق.....	إدراك المشاهد..... ٢٠٩
١٠٤، ١٠٣، ٩٩، ٩٨، ٩٧، ٩٦.....	الإدراك.....	إدراك المعاني..... ١٣٩، ١٤٧
١٠٧، ١١٠، ١١٥، ١٢٠، ١٢٩، ١٣٥.....		إدراك المعاني الجزئية..... ١٣٧

إدراك الملائم..... ٩٧، ١٠٦، ١١٥	الاستدلال بآيات..... ٩٢
إدراك المتأخر..... ٩٧	الاستدلال بالآثار..... ٨٩
إدراك الواجب ٩٦، ٩٩، ١٠٢، ٢١١	الاستدلال بالحقّ على الخلق..... ٩٢
إدراك الوهم..... ١٤٠	الاستشهاد بالحقّ..... ٩٢
إدراك المجرّد..... ٢٠٨	استعدادات المحلّ..... ٢١٤
الإرادة الأزلية..... ٧١، ١٩٧، ٢٠٦	الاستفادة..... ٢٥، ١٨٧
الإرادة السرمدية..... ٢٠٥	الاستفاضة..... ١٩٢
إرادة الواجب..... ١١٢، ٢٠٣، ٢٢٣	استكمال النفس..... ١٢٩
ارتباط الوجود..... ٢٢	استناد الأفعال الاختيارية..... ٢٠٢
الارتسام..... ١٢٦، ١٦٦	الاستنباط..... ١٣٥
ارتفاع الجزء..... ١٦	الاسم..... ٢٣٠، ٢٣١
ارتفاع الكلّ..... ١٦	أسماء الله..... ١٠٣، ٢٢٨
الأرض..... ١١٨، ١٢٤، ١٩٨	الإشارة إلى الروح..... ١٢٠
الأرواح الضعيفة..... ١٦٢	الإشارة الحسية..... ١٥٨
الأرواح العامية..... ١٦٢	اشتياق النفس..... ١٠٨
إزالة الحجب..... ١١٧	الإشراق..... ١٢٦، ١٩٦
أسباب الحوادث..... ٢٠٠	أصعب المدركات..... ١٠٤
الأسباب الخارجية..... ٢٠١	الأصل..... ١٧٤
أسباب المهية..... ٦٥	أظهر المدركات..... ١٠٤
الاستحقاق الذاتي..... ٢٠٢	اعتبار الواجب ذاتاً و صفاتاً..... ٢٢٤
استحقاق الوجود..... ٢٢٣	الاعتقاد التقليدي..... ٢٢٨
استخراج الأصل..... ١٧٤	إعدام عدم..... ٢٣٨
استخراج الفرع..... ١٧٤	الأعيان..... ٣، ٧، ٥٩، ٢٠٢
الاستدلال..... ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩	الإفادة..... ٢٥، ١٨٧

٢١٨، ١٧٠، ١٦٩، ١٦٨، ١٦٤، ١٦٢	انقسام وجوب الوجود ٥٢، ٤٩
٢٢٧	الانكشاف التام ٢١٠، ٢٠٦
٣٧.....	أنواع التأثير ٢٣٤
بدن. ١٨، ٨٢، ١٠٨، ١١١، ١١٣، ١١٩	إتيّة الواجب ٢٢٦
١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٤٠	أوائل الموجودات ٧٣
١٤٤، ١٤٥، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٧٦	الأوصاف الاعتبارية ٢٩، ٢٣
٢٣٦، ٢٣٣، ١٧٧	أوصاف الواجب ٩٥
١٢٨.....	أوضاع البشر ١٩٤
١٨٨.....	الأوّل ٢٣٥، ٢٣٣، ٢١٥
٧٨.....	أوّل الأجسام ٨٥
٥٢، ٥٠، ٤٧.....	أوّل الأسباب ٢٣٥
٧٨.....	أوّل الكائنات ٨٦
٢١١، ١٩١، ١٦٣، ١٤٤، ١٤٢.....	الأوّل في التعقّل ٢٣٧
٢٣٨، ٢٢٧.....	الأوّل بالوجود ٢٣٣
٦٤، ٦٣، ٦٢.....	الإيجاب ٢٠٤
٢٢١، ٧٨، ٧٦، ٤٤، ١٠.....	الإيجاد ٢٢٤، ٨٥، ٨١، ٣١، ٣٠، ٢٥
٢٢٢.....	٢٣٥
٢٢١.....	إيجاد الواجب ١٩٧
٢١٥.....	الإيحاء ١٨٩
٢٤.....	الإيحاء الصنعي / إيحاء الضّع ١٨٩
٢٢١.....	الإيحاء التطقي ١٩٠
٧٦.....	الأيس / التأييس ٣٩، ٣٨
١١٧.....	الأيّن ١٥٦، ١٥٣
١٧.....	باطن... ١٥٦، ١١٢، ٩٣، ٦٣، ٦٢، ٦١

الترتب.....	٧٨	بودن.....	١٢
ترتب الاسباب.....	٢٣٦	التأثير.....	١٢١، ٢٦
ترتب الوجود.....	٢٢٤	تأثيرات الأجرام السماوية.....	١٧٦
الترتيب.....	٢٠٦، ٢٠٥	التأخر.....	٢٣٤
الترتيب الخارجي.....	٢٠١	تأخر الوجوب.....	٣٠، ٢٩
الترتيب السبيبي و المسيبي.....	٢٢٤، ١٦٨	التأخر الذاتي.....	٨٤، ٢٠، ١٦
الترتيب العقلي.....	٢٢٣	التأخر الزماني.....	٢٠
ترتيب الموجودات.....	٢٢٤، ١٠٥	التأليف.....	١٨٣
تركب الواجب.....	٢٨، ٤٦	التجدد.....	٢٣٤، ٢٠٠
التركيب.....	٢١٥، ١٦٨، ١٥٢	التجربة.....	٢٠٨
تسييح الواجب.....	٨٧	تجرد الواجب.....	٥٧
التشارك في المهية.....	٩٥	التجريد.....	١٥٧
التشبيه.....	٢١١، ١٨٦	تجلي.....	٢١٠، ١٨٥
التشكل.....	٢٣	تجلي الواجب.....	١٠٣، ٨٤
تصرف العقل.....	١٨٣	التجلي بصفات الواجب و أسمائه.....	٢٢٨، ٢٢٩
التصور.....	٢٣٢	التحليل.....	١٦٨
تصور العقل.....	١٤	التحيز.....	١٥٨
تصور المجرد.....	١٨٨	تخلف العلة التامة.....	٢٠٥، ٢٠٠
تصور المهية.....	١٥، ١٤	التخيّل / الخيال.....	١٣٨، ١٣٩، ١٤٢
تصور الوجود.....	١٤	١٤٧، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٦، ١٥٩
التصور الخيالي.....	٢٣٠	١٦٧، ١٦٤، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٣
التعاقب.....	٢٠٠	١٧٦، ١٧٨، ١٩٢
التعير.....	١٧٤	تدبير المنزل.....	١٠
تعريف القبل.....	٢٢١		

تعمّل الحواس ١٦٤، ١٦٥	تقدّم بالذات / التقدّم الذاتي ... ١٦، ٢٠
التعمّل ١٩٢	٨١، ٨٤
تعمّل المقدور ٢٢٠	التقدّم بالشرف ٢٢٢
تعمّل المهية ١٤	التقدّم بالطبع ٢٢٢
تعمّل الوجود ١٤	التقدّم الزماني ٢٢٢، ٢٠
المتعلّق ١٢٤، ٥٨	التقدير ١٥٦، ٢٠١
التعليم ١٨٧	تقسيم الوجود ٣٤
التعيّن ١٨٥، ٤٤، ٥٠، ٦٦	التقصّي ٢٣٤
تغيّر علم الواجب ٦٩، ٤٨	تكثر المفهوم ٥٠
تفاوت الإدراك ١٠٤	التمام فوق التمام ٢١٧
تفاوت المدرك ١٠٤	التمثّل ١٢٨
تفاوت المدرك ١٠٤	التناهي ٧٩
تفرّق الاتصال ١٤٥	تنزّه الواجب عن الموضوع ٢١٧
التفصيل ١٥٢	التنزيه ١٨٦
التفكّر ١٦٣	توجّه إلى الخير ٧٥
التقدّم ٢٣٤	التوحيد ١١٧، ٤٧
التقدّم الذاتي ٢٠	التوهم ١٥٢
تقدّم الصفة الاعتبارية ٢٢	الثابت ٢٣٥
تقدّم العارض ٢٩	الثبوت ١٩
تقدّم العدم ٣٩	ثبوت الذاتي ١٧
تقدّم الكل ٧١	ثبوت الصفة ٢١
تقدّم الوجود ٢٣، ٢١	ثبوت المعروض ١٩
تقدّم الوجود على المهية ٢٠	الجزئي ٢٣٣، ١٧١، ٦٥، ٦٦
تقدّم الوجود على الوجوب ٣٠	جزئي المجزّد ١٨٢

الجزء ١٦، ١٧، ٥٢، ٥٣، ٧١، ٢٣٢	الحاسّ بالفعل..... ١٣٧
الجزء التحليلي ٧١	الحاسّ بالقوّة..... ١٣٧
جزء الهيئة ١٨	الحافظة..... ١٣٧، ١٤٨، ١٥٠، ١٥١، ١٧١
الجسم..... ٢٨، ٤٦، ٧٧، ٨٨، ١٢٦، ١٣٧	١٧٣
١٦١، ١٨٢، ١٨٢، ١٩٥	الحالّ..... ٢١٢
الجسم المحسوس ١٧٥	الحالية..... ٢١٨
الجسم الثامي ٢٢، ٦٦	الحجاب..... ١١٠، ١١١، ١٢٤، ١٥٩، ١٦٠
الجسماني..... ٧٢، ٨٨، ١٥٨، ١٨٠، ١٨١	١٧٥، ١٨٤، ٢١٣
١٩٥	الحذّ التامّ..... ٢٣١
الجسمية ١٧	حدّ الجوهر..... ٣٥
الجميل ١٣٣، ١٣٥	الحذّ المشترك..... ١٦٣
الجنس..... ٢٢، ٤٣، ٤٨، ٤٩، ٥٢، ١٠٤	الحدس..... ١٧٢، ٢٠٨
٢٢٢، ٢٣١	الحدوث ٤٠، ١٠٣، ٢٠٣، ٢٣٤
جنس الجنس ١٠٤	الحدوث الذاتي..... ٤٠
الجنة ٢٢١، ٢٢٦	الحدوث الزماني..... ٤٠
الجوهر..... ٩، ١٨، ٢١، ٤٦، ١٢١، ١٢٢	حدود المسافة..... ١٦٦
١٨١، ٢٣٢	الحركة..... ٨، ٩، ١٦٩
الجوهر العقلي ٧١، ٧٢	حركة الروح..... ١٢٠
الجوهر المجرّد ١٨٨	حركة الفلك..... ٢٠١، ٢٣٥
الجوهر الملكي ١٧٥	الحساب..... ٢٢٦
جوهر النفس..... ١٢٣، ١٥٩	حسّ الباطن..... ١٥٤، ١٥٥، ١٦١، ١٨٠
الجهة..... ١٥٩، ٢٠٦	١٨٧، ١٩٢
الحادث..... ٧٣، ٧٩، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٤	حسّ البصر..... ١٤٠، ١٥٣، ١٦٦
٢٠٦، ٢٣٣	حسّ الظاهر..... ١٥٢، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦

الحكمة العملية.....١١٠، ١١	١٦٨، ١٦٧، ١٦٥، ١٦٢، ١٦١
الحكمة المدنية.....١١	الحس المشترك.....١٤٣، ١٣٨، ١٣٧
الحكمة النظرية.....٧، ٣	١٦٨، ١٦٧، ١٦٦، ١٦٥، ١٦٤، ١٦٩
الحكمة عملية.....٧	١٩٣، ١٧٨، ١٧٢، ١٧١، ١٦٩
الحكيم.....٧٣، ٧، ٦	الحس / الحاش.....١١٤، ١٠٢، ١٠١
الحلم.....١٧٥	١٤٠، ١٣٨، ١٣٧، ١٣٦، ١٢٨، ١٢٠
الحلول.....٢٣٠، ١٨٦، ١٨٠	١٥١، ١٤٩، ١٤٨، ١٤٦، ١٤٣، ١٤١
حمل الهيئة على الوجود.....٤٢	١٦٤، ١٥٩، ١٥٧، ١٥٤، ١٥٣، ١٥٢
الحمل على كثيرين.....٤١	١٨٢، ١٧١، ١٧٠، ١٦٧، ١٦٦، ١٦٥
حواش الخمسة.....١٦٤، ١٣٧	١٩٣، ١٨٤
الحواش الظاهرة.....١٦٧، ١٦١، ١٤٠	الحصول.....٢٦
١٧٨، ١٧٠	الحق.....٢٢٥، ١٢٢، ١٠١، ٩٣، ٩١، ٩٠
الحيوان.....٥٢، ٤٨، ٤٦، ٤٥، ٢٣، ٢٢، ١٧	٢٢٦
١٦٦، ١٦٥، ١٦٤، ١٦٣، ١٦٢، ١٦١	حق الأول / الحق الواجب / الحق بالذات
٢٣١	٢٣٦، ٢١٠، ١١٤، ١٠١، ٩٤
الحيوانية.....١٠٢، ١٧	الحق المحض.....٩٣، ٩١
الخارج.....٨٥، ٧٩، ٧٥، ٦٨، ٦٠، ٤٧، ١٠	الحقيقة الإنسانية.....٢١٢
٨٨، ١٢٥، ١٢٤، ١٢٣، ١٢٢، ١٢١	الحقيقة الجزئية.....١٣
١٦٧، ١٦٥، ١٦٤، ١٥٦، ١٥٠، ١٤٩	الحقيقة الجنسية.....٦٥
٢٠٥، ٢٠٣، ١٩٨، ١٩٣، ١٧٩، ١٧٧	حقيقة الحقائق.....٢٣
٢٣٨، ٢٢٥، ٢٢٠، ٢١٧، ٢٠٧	الحقيقة المركبة.....٢٢٥
الخارجي.....٧٩، ٧٨، ٤٧، ١٤، ١٣	الحقبة.....٢٢٧
الخارجي اللازم.....١٠٤	الحكمة.....٣٥، ١١، ٧، ٦، ٥
الخارجية.....١١١، ٨١، ٣٤، ٧، ٤	حكمة الخلق.....١١٠، ٩٦

الخالق / الصانع..... ٨٨، ٩٠، ١٨٢ خطّ	الذكر اللساني..... ١٦٣
..... ١٠، ٢٤، ١٦٦	الذهن..... ٢٤
الخلأ..... ١٨٣	الرائحة..... ١٠١، ١٤٢، ١٤٦
الخلق..... ٩١، ١٢٢، ١٨٤	الرحيم..... ٢٣٠
الخوف..... ١٦٣، ١٧٠	رفع الوجود..... ٤٠
الخير... ٩٦، ٩٧، ٩٨، ١١٥، ١٥٥، ٢٠٦،	الروح ٤٧، ٨٥، ١١٩، ١٣٨، ١٦٤، ١٩٢
٢٣٦، ٢٣٦	الروح الإنسانية / الروح البشرية. ١٢٢،
دائم الوجود..... ٣٨	١٢٧، ١٥٢، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٢، ١٨١،
درجات الكمال..... ٢٢٩	١٨٧، ١٨٨، ١٩١
الدليل الجدلي..... ٢٢٨	الروح الحساس..... ١٦٤
الدماغ... ١٤٣، ١٤٦، ١٥٧، ١٦٤	الروح القدسية..... ١٢٧، ١٦٠، ١٦٣
الدهر..... ٨٧، ٢٣٥	الروح المَلَكِيَّة..... ١٦١
الدين..... ٥	الروح النبوية..... ١٢٧
الذائقة / الذوق ١٠١، ١٣٧، ١٤٢، ١٤٦،	الرياضي..... ٨
٢٠٩	الرؤيا... ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٧
الذات..... ٢٧، ٢٨، ٤١، ٢٢٤، ٢٢٧	الرؤية..... ١٦١، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٠
ذات الأحدية..... ١٨٦، ١٧٧، ١٨٠	رؤية الأشياء بالحق..... ٩٢
ذات المعلول..... ٤٠	رؤية الحق بالأشياء..... ٩٢
ذات الممكن..... ٣٨، ٣٠	رؤية الواجب... ١٠٦، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١٠
ذات الواجب... ٩٦، ١١١، ١٨٤، ٢٣٦،	الزمان..... ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٦٧
٢٢٥	الزمانى..... ٢٣٣، ٢٣٨
الذاتي..... ١٧، ٢١٥	زوال المحسوس..... ١٥٣، ١٥٥
الذاكرة..... ١٧٣	الزيادة..... ٤٥، ٥١
الذكر..... ١١٩، ١٣٧، ١٦٣	زيادة الوجود..... ١٦، ٢٤

السابق.....	٢٢١	شكل الروح.....	١٢٠
السالك.....	١١٢، ٢٣٠	الشوق.....	٥٦
سبق المدم على الرجود.....	٤١	الشهوة.....	١٥٩، ١٣١، ١٠٠، ٩٩
السبق زماني / السبق بالزمان..	٢٣٤، ٤٠	الصادر الأول.....	١٩٥، ١٧٧
السحر.....	١٧٧	الصانع.....	٩٤، ٩١
السرمد.....	٢٣٥	الصانع بالذات.....	٩٠
السطح.....	١٠، ٢٤	صدور الحادث.....	٢٠٠
السعادة.....	١٢٥، ٢٣٦	صدور الموجودات / صدور الخلق.....	٥٦، ٨٨
السعادة القصوى.....	٤	صدور أفعال الواجب.....	٩٢
السكون.....	٨، ٩	الصفات الاعتبارية.....	٢٩، ٢٨، ٢٢
سكون الروح.....	١٢٠	الصفات البشرية.....	٢٣٠
سكون المشاعر.....	١٧١	صفات الجلال.....	٢٢٨
سلب المهيئات.....	٢٣٨	الصفات الذاتية.....	٥٤
سلسلة الموجودات.....	٢٠٥	الصفات الرحمانية.....	٦٤
السلوك.....	٢٣٠	صفات المخلوقين.....	٢٢٩
السماء.....	١٨، ١١٨، ١٩٨	الصفات المَلَكِيَّة.....	١٩٤
السيال.....	٢٣٤	صفات الراجب.....	١٥٥، ١٠١، ١٠٣
السيلان.....	٢٣٤	صفات الراجب.....	١٠٥، ١١١، ١٨٣، ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٣٠
الشامة / الشَّمَّ.....	١٣٧، ١٤٢، ١٤٦	صفات الهيولى.....	٢٣
الشيخ.....	١٤٠، ١٥٩، ١٧١، ١٧٧	الصفة.....	٢٣٢، ٢٣٠
الشر.....	٩٧، ١٥٥، ٢٠٦	الصلوة.....	١١٨
الشرع / الشريعة.....	١١، ٧٣، ١٢١	الصوت.....	١٩٢، ١٩١، ١٤٣، ١٠٤، ١٠٠
١٢٧، ١٣٣		الصور الأفلاطونية.....	٥٩
شريك الباري.....	١٨٣		

١٩٣..... صورة الملك	١٣٩..... الصور الخيالية
٧٠..... الصورة المرسمة	١٢١..... الصور العلمية
٢٨..... الضاحك	١٤٨..... صور المحسوسات
٩٥..... الضد	١٧٣..... صور الملائكة
١٧٢..... الضدية	١٢٦..... الصور العلمية
٣٧..... الضرورة بشرط المحمول	الصورة. ٩، ٢٢، ٢٣، ٥٣، ٦٨، ٦٩، ٧٠،
٢٨..... الضرورة بشرط الوجود	١٧٧، ١٨٢، ٩٧، ١٣٢، ١٣٦، ١٣٨،
١٠..... الطب	١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٣، ١٤٦، ١٤٨،
٦٦..... الطبيعة	١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٦، ١٦٤،
١٩٤..... الطبيعة البشرية	١٦٥، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٣،
٤٦..... طبيعة الجنس	١٧٧، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٨، ١٩١، ٢٠٢،
٩، ١٨..... الطبيعى	١٨١، ١٢٦..... الصورة الإدراكية
١٦٤..... طرق الحواس	١٩٠، ١٥٧..... صورة الإنسان
١٥٢، ١٥١، ١٤٦، ١٤٢..... الطعم	١٦٨، ١٦٧..... الصورة الباطنة
٣٠، ٢٨، ٢٦، ٢٠، ١٩، ١٦، ١٤..... الظاهر	١٧٢..... الصورة الجزئية
٣١، ٣٥، ٣٨، ٣٩، ٤١، ٥١، ٥٥، ٥٧،	٢٣..... الصورة الجوهرية
٥٩، ٦٣، ٦٤، ٦٦، ٦٩، ٧٥، ٩٥،	١١٩..... صورة الروح
١١٢، ١١٣، ١٢٤، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩،	١٩٠..... صورة الطير
١٣٥، ١٣٧، ١٤٠، ١٤٦، ١٤٩، ١٦٢،	١١٥..... صورة العشق
١٦٤، ١٦٨، ١٧٠، ١٨٠، ١٨٤، ١٩٢،	١٨١، ١٨٠..... الصورة العقلية
٢٢٧، ٢٢٠	الصورة المستخيلة / الصورة
ظاهرة الواجب / ظهور الواجب.. ٥٨،	الخيالية... ١٢٨، ١٥٦، ١٧٠، ١٨٨،
٦٢، ٦٣، ٦٤، ١٨٤، ٢١٧، ٢١٨،	الصورة المثالية
٢١٩، ٢٣١	١٥٦..... الصورة المحسوسة

عالم الغیب..... (۷۱، ۱۸۲، ۱۸۹	الظُل..... ۷۷
العالم الكبير..... ۱۹۸	الظلم..... ۱۳۴
عالم الكون والفساد..... ۲۰۰	الظهور..... ۶۲، ۶۳، ۱۸۵، ۲۱۸، ۲۲۷
عالم المادیات..... ۱۱۹	الظهور بالآیات..... ۲۱۹
عالم المجزّات..... (۱۱۹، ۱۲۱، ۱۵۹، ۱۸۲، ۲۳۱	العارض..... ۱۹، ۳۳
عالم المحسوسات..... (۱۲۲، ۱۲۹	العارف..... ۳۷، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۸۹
عالم المعقولات..... (۱۲۲، ۱۲۹	العاشق..... ۱۰۴، ۱۱۵
عالم الملك..... ۱۸۲	العاقل..... ۵۷، ۱۰۲
عالم الملكوت..... (۱۲۰، ۱۵۹، ۱۸۲	العالم..... ۵۸، ۵۹، ۱۰۵، ۱۶۱، ۱۷۳، ۱۸۳
عالم النفوس..... ۸۱	العالم..... ۱۸۲
عالم الوجود المحض..... ۹۰	عالم الأجسام..... ۸۸
العدد..... ۷۸	العالم الأعلى..... (۱۲۰، ۲۳۱
العدل..... ۱۳۴	عالم الأمر (۷۱، ۸۱، ۸۵، ۸۸، ۸۹، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۵۹، ۱۸۱، ۱۸۲
العدم..... (۲۵، ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۶۱، ۱۹۹، ۲۳۶، ۲۳۸	العالم البشرية..... ۲۳۱
عدم اقتضاء الوجود..... ۴۰	عالم الجبروت..... (۱۹۷، ۱۲۱
عدم التناهي..... (۷۸، ۷۹	عالم الجسمانیات..... ۸۵
العدم السابق..... (۱۹۹، ۲۲۱	عالم الجواهر العقلية..... ۷۱
العدم الصرف..... ۵۹	عالم الخلق..... ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۸۲
العدم الطارئ..... ۱۹۹	عالم الربوبية..... (۸۱، ۲۳۱
عدم العلة..... ۱۶	عالم الشهادة..... (۷۱، ۱۲۱، ۱۸۱، ۱۸۲
عدم المعلول..... ۱۶	العالم الصغير..... ۱۹۸
عدم تناهي الممدّات..... ۷۸	عالم العقول..... (۸۱، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۱

علائق المائدة..... ١٥٢	عدم تناهي معلومات الحق..... ٧٨
العلاقة البدنية..... ١٢٩	العدم الصرف..... ٣٨
العلم... ٧، ١١، ١٥٥، ١٥٨، ١٦٧، ١٧٠، ١٨١	العدم اللاحق..... ١٩٩
١١٢، ١٣٦، ١٥٨، ١٦١، ١٦٢، ١٧١	العرش..... ٨٨ ٨٥ ٨١
١٨٠، ١٨٧، ١٩١، ٢٠٥، ٢١٩، ٢٢٥	العرض..... ١٩، ٢١، ٢٩، ٧٧، ١٥٦، ١٧٦
٢٢٧	٢٣٢، ٢١٨، ٢١٢
العلم الإجمالي..... ٨١ ٨٤	العرض الغريب..... ٥٤
علم الأخلاق..... ١٠	العرض المفارق..... ١٩
العلم الأسفل..... ٨	عروض الوجود..... ٢٦، ١٩
العلم الأعلى..... ٨	المعشق..... ١١٥
العلم الإلهي..... ٨	المعقد..... ٢٢٦
العلم الأوسط..... ٨	المقل..... ١٠، ١٤، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢١
العلم البسيط..... ١٢ ٢٠٢	٢٣، ٢٥، ٢٦، ٣٠، ٣٣، ٣٤، ٤٠، ٤٣
العلم التام..... ٦	٤٧، ٥٦، ٥٩، ٦٠، ٦٦، ٧٠، ٧٥، ٧٧
علم الرياضي..... ٩، ١٠	٨٦، ٩٩، ١٢١، ١٢٧، ١٣٣، ١٣٥
علم السياسة..... ١١	١٥٢، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٩، ١٨٢، ١٨٣
علم الطبيعي..... ٩	١٨٤، ١٩٣، ١٩٦، ٢٣٢
علم العقول..... ٨٣	المقل الأول..... ٧٣، ٧٧، ١٩٦
العلم الفكري..... ٨٢	المقل العملي..... ١٣٢
علم المبادئ العالية..... ١٢٦	المقل القمائل..... ٨٢، ٨٣، ١٧٢، ١٨٧، ١٩٣
علم المجردات..... ٧٩	المقل المحض..... ٨٢
علم النفس..... ٨٢	المقل النظري..... ١٥٨
علم النواميس..... ١١	المقل بالفعل..... ٨٦
علم الواجب بالكل..... ٢٢٣	المقلات الصرفة..... ١٥٢

العلمية ١٩٢	علم الواجب بذاته ٤٠، ٤٦، ٢١٨، ٢١٩
العلوم الإبداعية ١٢٨، ١٢٦	٢٢٣، ٢٢٠
العلوم ١٦٠	علم الواجب / علم الباري ٤٠، ٥٧، ٥٨
العلّة / السبب ٢٧، ٢٨، ٣٤، ٤١، ٩٣	٤٠، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠
١٩٩	٧١، ٧٢، ٧٥، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٣
العلّة الثامنة / السبب التام ٣٧، ٧٣، ٧٨	١٢٥، ١٧٤، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٢
٢٠٥، ٢٠٠	٢٠٣، ٢٠٥، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٤
العلّة الخارجية ٣٧	علم الهيئة ٨، ٩
العلّة الغائية ٢٣٧	العلم الانفعالي ٤٦
العلّة المُعدّة / السبب المُعدّ ٢٠١، ٢٢١	العلم بالعلّة / العلم بالسبب ٥٧، ٤٤
علّة الممكنات ٤٤	٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٧٢، ٧٩، ١٢٦
العلّة الموجدة ٧٨	١٩٦
علّة الوجود ٢٧، ٢٨، ٢٩	العلم بالمجمل ٤٠
العليم ٢٢٧	العلم بالمفصل ٤٠
العلية ٩، ٤١	العلم بالمعلول / العلم بالمسبّب ٥٧
العمق ٤٤	٤٥، ٤٦، ٤٩، ٧٩، ١٢٦، ١٩٦
العمل ١١، ١٢٩	العلم بالموجودات ٧١
العمل الإنساني ١٣٢، ١٣٤	العلم بالهوية ١٥
العمل الحيواني ١٣١	العلم بالوجود ١٥
العمل النشائي ١٣٠	العلم بجميع المعلولات ٤٥
العملية ١٢٥	العلم بعد الذات ٢٢٤
الغاية الإلهية ١٣١	العلم الحضورى ٤٠
العنصر ٨، ٨٦، ١١٨، ١٢٤	العلم لذاته ١٣٦
العوارض المادية ١٧٨	العلم التفساني ٨٢

١١٧..... فقدان التعمين	٢٢٥..... عوارض المواد
١٨٧، ١٦٨، ١٦٣، ١٦١..... الفكر	٥٤..... عوارض الواجب
١٧٨..... الفكر الفاسد	٢١٧..... العوارض الذاتية
٢٣٥، ١١٨، ٨٨، ٨..... الفلك	٨٩..... عود الخلق
٨٥..... فلك الأفلاك	٥٦..... العوض
٨٥..... فلك البروج	١٢٤، ٨٥، ٨١، ٧٢..... العين
٨٥..... فلك الثوابت	١٨٦، ٥٦..... الغاية / الغرض
٢٢٧، ١١٧، ١١١، ٨٩، ٧٦..... الفناء	٩٦..... غاية الإدراك
٧٣..... فناء الممكنات	٢٣٦..... الغاية الحقيقية
٨٩..... الفناء في التوحيد	٢٣٧، ٢٣٦..... غاية الغايات
١١٦..... فوق التمام	٢٣٦، ١١٥..... غاية الكمال
١٦١..... الفيّاض	١٦٣، ١٥٩، ١٣٢..... الغضب
١٩٣، ١٨٧، ١٧١، ١٣١، ٥٦..... الفيض	١٧٠، ١٢٢..... الغيب
١٥٩..... الفيض الإلهي	٢٠٤، ٨٧، ٥٦، ٥٥، ١٦..... الفاعل
٢٠١..... الفيضان	٢٣٧
١٧٢..... فيضان الصورة	٨٧..... الفاعل بالحقيقة
١٧٥، ٥٥، ٢٥..... القابل	١١٩..... القاهم
٨٢..... قابل الصور	١٧٤..... الفرع
١٢٢..... قابل الصور المقارفة	٦٨..... فساد علم الواجب
٩٥..... قابل القسمة	١٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨..... الفصل
٢٤، ٢٤..... قابل المساواة	٢٣١، ١٠٤، ٦٥
٢٥..... قابل الوجود	١٠٤..... فصل الجنس
٢٢٧، ١٨٣..... القادر	٢٣..... الفصل المقسم
٢٢١..... القبل	٢٣٧، ١٢٣، ٦٠..... الفعل

القضاء ٧٢، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٢	القبل بالترتيب ٢٢٢
القلم ٧٢، ٧٣، ٧٥، ٧٧، ٨١، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ٢٠٢	القبل بالذات ٢٢٣، ٢٢١
القلم الأعلى ٧٤	القبل بالزمان / قبلية في الزمان ٢٢١
قوانين الاكتساب ٢٣٢	القبل بالشرف ٢٢٢
القول ٢٢٦	القبل بالطبع ٢٢٣، ٢٢٢
القوة ٦٠، ٢٣٧	قبلية السابق ٢٢١
القوة الإدراكية ١٤٠	قبلية الملة ٢٢٣
القوة الإنسانية / القوة البشرية ١٨٧	القبول ٢٥، ٢٦، ١٢١
القوة الباصرة ١٠١، ١٢٣، ٢٠٩	قبول المهية للوجود ٢٥
القوة الباطنة ١٦٢، ١٧١، ١٦٤	قبول الوجود ٢٠٢
القوة الجسمانية ١٤٧، ١٥٨	القدر ٧٢، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٢
القوة الحافظة .. ١٥٠، ١٥٤، ١٥٥، ١٧٣	القدرة ٨٠، ٢٢٥، ٢٢٧
قوة الحس ١٠٩	القدرة الغير المتناهية ٢٢٤
القوة الحيوانية ١٠٢	القدرة المستعملية ٢٢٠، ٢٢٥
القوة الخيالية ١٧٢، ١٧٣، ١٩٨	قدرة الواجب / قدرة الصانع ١١٢، ٢١٠، ٢٢٠، ٢٢٤
القوة السامعة / السامعة / السمع ١٠١، ١٠٨، ١٣٧، ١٤٢، ١٤٣، ١٦٠، ١٦٣	قدماء المجزئات ٥٩
١٩١	القدوس ٢٣٠
القوة الشهوية / القوة الشهوانية ٩٩	القديم ٢٠٠
١٠٠، ١٣١، ١٦٣	القرب ٢٢٩، ٢١٥
قوة الظاهر ١٣٧	القرب المعنوي ٢١٥
القوة العاقلة ١٠١، ١٠٤	القرب المكاني ٢١٥
القوة العامة ١٦٨	قرب الواجب .. ٢١٦، ٢٣٨، ٢٢٩
	القضايا الأولية ١٢٢

القوة العقلية	١٠٢، ٨٢
القوة العملية	١٣٤، ١٣٢، ١١
القوة الغاذية	١٣٠
القوة الغضبية	١٣٢، ١٠٠، ٩٩
القوة القدسية	١٦٥
القوة اللامسة / اللامسة / اللمس	١٠١، ١٣٧، ١٤١، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٥
القوة المتخيلة	١٤٠، ١٣٩، ١٠٢، ٧٠
القوى البدنية / القوى الجسمية	١٧٠، ١٦٨، ١٥٢، ١٥٠، ١٤٨، ١٤٧
القوى الباطنة	١٧٧، ١٧٦، ١٧٥، ١٧٣، ١٧٢
القوى الحسية	١٩٣، ١٨٨
القوى الحيوانية	١٧٣، ١٥٠
القوى الخمسة	١٠٢
القوى الروحانية	٢٢٥٠، ١٣١
القوى الظاهرة	٢٠٩، ١٥٨
القوى المدركة	١٥٤، ١٢٩، ١٤٨، ١٤٧
قوى روح الإنسان	١٧٦، ١٦٩
القياس	١٣٠
القيام	١٣١، ١٣٠
قيام الوصف بموصوفه	١٣٤، ١٢٩، ١٢٥، ١١
القيام بالغير	١٠١، ٧٩، ٢٤
القيام	١٥٠، ١٤٩، ١٣٩، ١٣٨، ١٢٤، ١٢١
الكامل المعرفة	١٨٠، ١٥٧، ١٥٦، ١٥٥، ١٥٤، ١٥٢
الكامل التام	٢٣٥، ١٨١

الکتاب..... ۱۲۵	الکَم..... ۸، ۹، ۱۹، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۵۸
الكتابة..... ۱۹۵	الکمال..... ۶، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۶، ۹۷
الكتابة الروحانية..... ۱۹۶	۹۸، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۸
الكتابة المحسوسة..... ۱۹۵	۱۱۲، ۱۵۹، ۱۶۰، ۲۰۲، ۲۲۹
الكتابة المعقولة..... ۱۹۵	۲۳۳، ۲۳۶
الکثرة..... ۲۲۴	کمالات العقل الأول..... ۷۳، ۹۹، ۱۰۰، ۱۹۶
الکثرة الإمكانية..... ۷۵	کمالات القوة الغضبية..... ۱۰۰
کثرة الذات..... ۲۱۸	کمالات القوى الدَّرَاکَة..... ۱۰۰
الکثرة الذاتية..... ۵۷	کمالات النفس..... ۱۰۸
کثرة العلم..... ۸۴	کمال الإنسان..... ۱۱
الکثرة الغير المتناهية..... ۲۲۳	الکمال الحقيقي..... ۱۱۱
کثرة المعلومات..... ۲۲۴	کمال العبد..... ۲۲۸
الکثرة في الواجب..... ۲۲۴، ۲۱۸	کمال النفس..... ۱۰۲، ۱۰۳
الکثرة في علم الواجب..... ۸۳	کُنْه الواجب..... ۵۲، ۲۲۷
الکرامة..... ۱۸۹	الکوارکب..... ۸۵
الکرسى..... ۸۸، ۸۵	الکون في الزمان..... ۲۳۴
الکَل..... ۱۶، ۵۳، ۷۱، ۷۹، ۲۳۸	الکون مع الزمان..... ۲۳۵
کُل الأشياء..... ۶۰	الکيف..... ۸، ۹، ۱۰۱، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۵۳
کُل الکُل..... ۲۲۵	۱۵۸، ۱۵۶
الکلام..... ۱۹۱، ۱۹۲	الکيفية المحسوسة..... ۱۴۱، ۱۷۹
الکلام الحقيقي..... ۱۹۱	الکيفية المدركة..... ۲۰۹
کلام الواجب..... ۱۲۳، ۱۹۰	الکيفية الملموسة..... ۱۴۲، ۱۴۴
الکلمة..... ۸۴، ۸۵	اللاتعین..... ۶۲
الکَلْبی..... ۵۱، ۶۶، ۶۵، ۱۷۱، ۲۳۳	اللاحق..... ۲۲۱

١٩٥، ١٩٦، ١٩٧	اللازم..... ٢٨، ٢٧
١٢٥، ١٢٣..... اللوح المحفوظ	لازم الوجوب..... ٩٢
١٢٠..... لون الروح	اللاضاحك..... ٤٨
٣٩..... الليس	اللذة.. ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٦
٢٢٣، ٢١٩، ٤١..... ما بالذات	١١٥، ١٠٨، ١٠٧
٤١..... ما بالغير	اللذة الجسمانية..... ٢٣٠
١٣٨، ١١٦، ١٧٧، ٥٢، ١٠، ٩، ٨..... المادّة	اللذة الحسيّة..... ١٠٩، ١٠٥
٢٣٢، ٢٢٥، ١٥٦، ١٥٥، ١٥٤	اللذة الخفيّة..... ١٠٥
١٩٩..... المانع	لذة السمع..... ١٠٤
١١٨..... الماء	اللذة العقلية..... ١٠٨، ١٠٥، ١٠٣
٢١٣، ٢١٢..... المبادئ	اللذة القصوى / اللذة العليا..... ١٠٨، ١٠٣
١٧٢، ١٥٨، ١٢٤، ١٢٣..... المبادئ العالية	١٥٩
١٨٦..... المبادئ المفارقة	اللذة القويّة..... ١٠٣
١٩٠..... مبادئ الوحي	للذيد..... ١٣٤، ٩٧
٢١٠..... المباشرة	اللسان..... ١٩١
١٠٢..... مبدأ الإدراكات	اللواحق الخارجية..... ٢٢٥
١٩٦، ١٢٦..... المبدأ الأوّل / المبدأ الحقّ	اللواحق الغريبة..... ١٥٦، ١٥٨، ٢١٢، ٢١٤
١٨٧..... المبدأ المفارق	٢١٧
٨٨، ٨٧، ٣٨، ٣٢، ٣١..... مبدأ الموجودات	لواحق المادّة..... ١٥٦، ١٥٥
٢٣٣، ٢٣٥، ٢١٦، ١٠١، ٨٩	اللواحق الماديّة..... ١٥٢، ١٥٨، ١٧٨، ١٧٩
٢٣٣..... مبدأ وجود الواجب	٢٢٥، ١٩٣
١٧٩، ١٢٢..... المبصرات	اللواحق غريبة..... ١٧٨
١٠٧..... المتألم	النّوامة..... ١٠٢
٢٣٤..... المتحرّك	الروح..... ٧٣، ٧٥، ٧٧، ٨١، ٨٤، ١٩١

المحسوس بالحقيقة..... ١٣٧	المتحصل..... ٤٣
المحسوس بالفعل..... ١٣٧	المتحيز بالذات..... ٢١٥
المحسوس بالقوة..... ١٣٧	المتشوق بالحقيقة..... ٢٣٦
المحصل..... ٢٣	المتصور بالصورة..... ١٣٧
محض الوجود..... ٦١	متملئ الشَّم..... ٢١٠
المحل..... ٢٣، ١٨٠، ١٨٣، ٢١٢	المتغير..... ٢٣٥
محل الخيال..... ١٤٨	المتقدم بالرتبة..... ٢٢٢
المحلية..... ٢١٨	المتقدم بالوجود..... ٢٣٧
المحمول..... ٩، ٨	المتكلم..... ١٩٠
المخاطب..... ١٩٢	المتمكن..... ١٨٠
المخاطب..... ١٩٢	المثل..... ٩٥، ٩٤
المخالط..... ٢١٢	المثلية..... ١٧٢، ٩٥
المدرِك..... ٩٦، ٩٩، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٧، ١٠٨، ١٣٨، ١٣٦	المجرد..... ١٨١
المدرِك..... ١٠٤، ١١٥، ١٣٦، ١٥٢، ١٥٣	مجرد الوجود..... ٥١
١٥٤	المحاكاة..... ١٧٣
المدرَكات الباطنية..... ١٥٧	المحاكاة المتخيلة..... ١٧٥
مدرَكات الحواس..... ١٨١، ١٨٢	المحال..... ١٨٣
مدرَكات العقل..... ١٨٢، ١٨٤	المُحدِث..... ٢٠٤
مدرَكات اللمس..... ١٤٥	المحسوس..... ١٠٤، ١١٠، ١٣٠، ١٢١
مدرَكات الملكوت..... ١٧٢	١٣٦، ١٣٧، ١٤٠، ١٤١، ١٤٦، ١٤٩
مدرَكات الملكوت الأعلى..... ١٧٣	١٥٤، ١٥٦، ١٥٧، ١٦٤، ١٦٧، ١٧٠
مدرَكات الزهَم..... ١٣٩	١٧٨، ١٧٩، ٢٣١
مدرِك المعدوم..... ١٢٠	المحسوسات الخارجية..... ١٦١
	المحسوسات الظاهرة..... ١٦٥

مدرّك النفس	١٨٠	المشاهدة الباطنة	١٤٨
المذوق	٢١٠	مشاهدة الواجب	١١٦
مراتب الإمكان	٩١	المشترك	١٦٤
مراتب العلم	٢٠١	المصنوع	٩٢، ٩٣
مراتب العلمية	١٩٧	المصوّرة	١٧٣، ١٦٨، ١٥١
مراتب الموجودات	٣٢	المطر	١٢٤، ١١٨، ١١٨، ١١٨
المراد	٢٢٣	المطلق	٢٢٩
مرتبة الاستدلال	٩٢	مطلق العدم	٣٨
مرتبة الابداع	٢٥	المطلوب	٢٠٥
مرتبة الشهود والعرفان	٩٢	المطلوب الحقيقي	٢٢٨، ١١١، ١٠٦
مرتبة المحو والقضاء	١١٧	٢٣٦	
مرتبة الوجود	٢٥	المظاهر	١٨٤
المركب	٢٣٢	المعارف	١٩٠، ١٨٩
المرکبات الجمادية	٨٦	المعاني المجردة	١٧٩، ١٥٣
المزاج	١٢٣، ١٣٠، ١٤٤، ١٤٥، ١٧٧	المعجزة	١٢٤
٢٣٦، ١٧٨		المعدوم	١٢٠
المسافة	١٦٦	المعدوم / المعدوم على	
مسبب الأسباب	٢٣٥، ٢٠٠، ٩٧	الإطلاق	٢٠٢، ٣٠، ٢٤
مسبوبة الوجود	٤٠	المعروض	٣٣، ١٩
المستفيد	١٩٢	المعرّضية	١٣
السموع	٢١٠، ١٩٤	المعشوق	١١٥، ١٠٤، ١٠١
المشاعر	١٤٦، ١٣٧، ٩٥	المعشوق الأول	٢٣٧
المشاهدة	٢٠٧، ١٧٠، ١٦٧، ١٣٨	معطى الوجود	٢٥
٢٢٨، ٢٠٩		الممقول	٥٩، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ٢٠

المقسّم.....	١٦١، ١٧٨، ١٧٥، ١٦١
المقرّم.....	١٦٠، ١٥٨، ١١٠، ١٠٨
المكاشفة.....	٦٢
المكان.....	٢٧، ٣٩، ٤١، ٧٣، ٩٣، ٩٦
الملائكة العقلية.....	٢٠٤، ٢٠٥، ٢٣٦، ٢٣٧
الملائم.....	٧، ١٠٥، ١٣٦، ١٦٣، ١٨٠
ملائمات الحوائس.....	١٩٨، ٢٠٥
الملاّ الأعلى.....	٨٣
الملاصق.....	٦٧، ٢٠٥
الملتذّ.....	١٠٤
الملتذّات العقلية.....	٨٣
الملتذّ به.....	١٢
الملزوم.....	٢٣٣
الملك.....	١٢
١٩٨، ٢٢٩	٥٠
ملك الموت.....	٢٤
الملك الروحاني.....	٢٠٦
الملكوت.....	٢٥
الملكوت الأعلى.....	٢٣٨
الملموس.....	٢٨، ٢٧
المماسّة.....	١٠٠
المتع.....	٣١
المتع بالغير.....	٥٣، ٤٤، ١٠
الممكن الموجود / الممكن	٢٢٥، ٢٢٤

المصنوع..... ٣٩، ٩٠	الموحى إليه... ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١،
الممكن بالذات..... ٣٩	١٩٣، ١٩٤، ١٩٥
الممكن / ممكن الوجود. ١٢، ١٥، ٢٤،	الموصوف..... ٢١
٢٥، ٣٠، ٣٢، ٣٤، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤٧،	الموضوع ٧، ٨، ٩، ٢٣، ٩٥، ١١٩، ٢١٢،
٩٠، ٩١، ٩٣، ١١٢، ١١٦، ١٨٢	٢١٤، ٢٣٢
المتأخر..... ٩٦	موضوع العلم..... ٩
المتهمى..... ٢٣٥	موضوع الواجب..... ٥٤
المنطق..... ٢٣٢	المولدة..... ١٣١
الموت..... ٧٤	المهيئات الممكنات..... ١١٦
المرجئ..... ١٨٨، ٢٠٢، ٢٣٤	المهية. ١٢، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩،
المرجود ٧، ١٢، ١٣، ١٧، ١٩، ٥٧، ٦١،	٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧،
٦٧، ٦٨، ٧٣، ٧٧، ٨١، ٨٧، ٨٨، ٨٩	٢٩، ٣١، ٣٦، ٣٧، ٤٢، ٤٣، ٤٨، ٥٢،
٩٠، ٩١، ١٠٦، ١١٢، ١٨٣، ٢٠٩	٧٥، ٧٦، ٩٤، ١٥٨، ٢٠٠، ٢١٥،
المرجودات الممكنة..... ٣١	٢٣٨
المرجود البحث / انموجود المحض... ٩٤، ٩٣، ٩١	المهية الثابتة في علم الواجب..... ٧٥
المرجود الحاصل بالفعل..... ٢٢٦	مهية الجنس..... ٤٣
المرجود الخارجي..... ٧٨، ١٧	مهية الحق..... ٩٤، ٩٩
المرجود المطلق..... ٥١	مهية الزمان..... ٢٣٤
المرجود الممكن..... ٣٤، ٧٧، ٢٢٧	المهية المركبة..... ٢٣٢
المرجود بالذات..... ٣٣، ٣٢	المهية المعقولة..... ١٥
المرجود بالغير..... ٩٣، ٣٢	المهية المعلولة..... ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤١
المرجود لا يشرط الإيجاب..... ٥١	مهية الممكن..... ٢٩
المرجى..... ١٨٩، ١٩١، ١٩٣	المهية النوعية..... ٤٨
	مهية الواجب..... ٢٢٦، ٢١٦، ٤٩، ٤٨

مهيّة الوجود	٢٠، ٤٩	النفس الناطقة... ٨٢، ١٠٢، ١١١، ١١٣،
المهيّة الجنسية.....	٢٧	١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٧، ١٢٩، ١٣٢،
المهيّة و أجزائها.....	١٠٤	١٤٦، ١٦٠، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٣
المؤلم.....	١٠٧	النفس المجردة..... ١٧٣
النار.....	١٢٤، ١٤٠، ٢٢١، ٢٢٦	النفع..... ٢٠١
الناطق.....	٢٢، ٢٣، ٤٥، ٢٣١	النفوس الأرضية..... ١٩٩
النافع.....	١٣٣، ٢٠١	النفوس الإنسانية..... ١٦١
الناميات.....	٨٦	النفوس الفلكية المجردة..... ١٩٨
النيرة.....	١١، ٨٦، ١٢٢، ١٢٧	النفوس القدسية..... ١٦١
النبىّ / الرسول.....	١٢٢، ١٢٦، ١٢٧	النفوس القويّة..... ١٦١
التدبّر.....	٩٤، ٩٥	النفوس الكاملة..... ١٩٨
النطق.....	١٨٩	نفوس الملائكة..... ١٧٤
نظام الكلّ / نظام العالم / نظام		النقصان / النقص..... ٢٣٦، ١٠٣، ١٨٨
الوجود.....	١٠١، ١٥١، ١٩٨	النقطة..... ١٦٧، ١٦٦
النفس.....	١٠، ١١، ١٨، ٥٩، ٦٠، ٧٣، ٧٤	النفوس..... ١٩٦، ١٩٢
٧٧، ٨١، ٨٢، ٨٤، ٨٦، ١٠٠، ١٠٣،		النور..... ٢١١، ١٨٥، ١٨٤، ٧٧
١٠٦، ١٠٨، ١٠٩، ١٢٣، ١٢٤، ١٣٢،		النور الغير المجسّم..... ٦٢
١٣٣، ١٣٩، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٨،		النور المحض..... ٦١
١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٩،		نوع..... ٢٢٢، ٤٣
١٨٠، ١٩٥		نوع الأنواع..... ٦٦
نفس الأمر.....	٨٠، ٨٧	النيل..... ٩٩، ٩٧
النفس الحيوانية.....	١٤٩	الواجب..... ٩٦
النفس الضعيفة.....	١٦٢	واجب بالذات..... ٩٢، ٨٨، ٦
النفس المطمئنة.....	١٠٢، ١٠٥	الواجب بالغير..... ٣٦

۹۸، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۱۷،	۶۳، ۲۰۶
۱۸۵، ۱۳۳	وجود المهيّة للأفراد..... ۴۲
الوضع... ۱۱۹، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۷۹، ۱۸۰،	وجود الواجب..... ۱۲، ۲۹، ۹۲
۲۱۵	الوجود بالذات..... ۹۰
الولي..... ۱۸۹	الوجود بالفعل..... ۱۲، ۳۰
الهُتاف..... ۱۹۰	الوجود بشرط لا..... ۵۱
هست..... ۳۴	الوجود التام..... ۱۱۶
هستی..... ۱۲	الوجود والمعدم..... ۱۹
الهويّة..... ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۳۱	الوحدة..... ۹، ۷۷، ۸۱، ۸۴، ۲۱۹
الهية..... ۸، ۹، ۱۰	الرحي..... ۱۷۳، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۵
الهيولي..... ۲۲، ۲۳، ۵۳، ۱۲۲	وحي الاتحاد..... ۱۹۱
الهيولي المنصرية..... ۸۵	وحي الإلهام..... ۱۸۹
يوم القيامة..... ۲۱۱	وحي المكاشفة..... ۱۸۹
	الوصول إلى الواجب. ۵۵، ۷۵، ۷۶، ۹۷،



مرکز تحقیقات کتب و تراث علوم اسلامی

۵. منابع و مأخذ

- قرآن مجید؛ ترجمہ دکتر ابوالقاسم امامی؛ تهران: انتشارات اسره، چاپ اول، ۱۳۷۷ ش.
۱. ابونصر فارابی (مجموعہ خطابہ های تحقیقی شماره ۳)؛ زیر نظر ایرج افشار؛ تهران ۱۳۵۴، انتشارات کتابخانہ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران
۲. الإشارات والتنبیہات؛ شیخ الرئيس ابن سینا؛ الطبع الثانی؛ دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۳ ق.
۳. التعليقات؛ ابن سینا؛ حققه و قدّم له الدكتور عبدالرحمن بدوی؛ قم: مرکز النشر - مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۴. أفلاطون فی الإسلام؛ عبدالرحمان بدوی؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۳ ش.
۵. أفلوطين عند العرب؛ عبدالرحمان بدوی؛ قاهره: دار النهضة العلمیة، ۱۹۶۶ م.
۶. تاریخ فلسفه، هانری کرین؛ جواد طباطبائی؛ تهران: نشر کویر، ۱۳۷۳
۷. تاریخ فلسفه در اسلام؛ م م شریف؛ ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۸. جذوات و مواقیت؛ محمدباقر الداماد الحسینی؛ تصحیح و تحقیق علی اوجبی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.
۹. دائرة المعارف فارسی؛ به سرپرستی غلامحسین مصاحب؛ تهران: شرکت سهامی

کتابهای جیبی، ۱۳۵۶ ش.

۱۰. دانشمندان آذربایجان؛ محمدعلی تربیت، تهران ۱۳۱۴ ش.
۱۱. شرح فصوص الحکمة؛ محمدتقی استرآبادی؛ به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸ ش.
۱۲. الشفاء؛ ابن سینا؛ قم: منشورات مکتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ ق.
۱۳. عوارف المعارف؛ عبدالقاهر بن عبدالله السهروردي؛ الطبعة الثانية؛ بيروت: دارالكتاب العربي، ۱۹۸۳ م.
۱۴. فهرست الفبايي کتب خطي کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی؛ محمد آصف فکرت؛ چاپ اول؛ مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ ش.
۱۵. فهرست میکروفيلمهای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران؛ محمدتقی دانش‌پژوه؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ش.
۱۶. فهرست نسخه‌های خطي کتابخانه مجلس شورای اسلامی؛ عبدالحسين حائری؛ چاپ اول؛ تهران: چاپخانه مجلس، ۱۳۵۵ ش.
۱۷. فهرست نسخه‌های خطي کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران؛ محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ش.
۱۸. فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا؛ يحيى مهدوی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ ش.
۱۹. فهرستواره نسخه‌های خطي مجموعه مشکوة؛ تنظيم محمد شيرواني؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد شماره ۱۱، ۱۳۵۵ ش.
۲۰. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛ حاجي خليفة؛ بيروت: دارالفکر، ۱۹۸۲ م.
۲۱. لسان العرب؛ العلامة ابن منظور؛ الطبعة الاولى؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۳۸۸ م.
۲۲. لغتنامه؛ علي أكبر دهخدا؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۲۳. المعجم الفقهي (لوح نشرده)؛ الإصدار الثالث؛ قم: مركز المعجم الفقهي، ۱۴۲۱ ق.
۲۴. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم؛ محمد فؤاد عبدالباقی؛ بيروت: دار إحياء التراث

العربی.

٢٥. معجم متن اللغة؛ احمد رضا؛ بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٣٨٠ ق.

G.C.Anawati Essai de Bibliographie Avicennienne, Cairo, 1950.